4: Wilbert SQ18 Yanoama

JOHANNES WILBERT

Indios de la Región Orinoco - Ventuari

Instituto Caribe de Antropología y Sociología
FUNDACION LA SALLE DE CIENCIAS NATURALES
CARACAS 1963 Editorial Sucre, C. A.

[P 5] [Title Page]
[PP 1-4 not processed]

[pp6-10 not processed]
[p 11]

INTRODUCCION

LAS tribus indígenas de las que se trata en el presente informe habitan la zona noroccidental del Escudo Guayanés, situada en la parte sur de la República de Venezuela. Como límites naturales de esa región, que llamamos "la región Orinoco-Ventuari", se pueden señalar los ríos: *Orinoco*, en el Norte y Oeste; *Ventuari*, en el Sur, y *Caura*, en el Este. Geográficamente la zona está comprendida entre 64°-68° W, y 4°-8° N, aproximadamente. La parte norte de la misma corresponde al Distrito Cedeño del Estado Bolívar, mientras que la parte sur pertenece, como Departamento Atures, al Territorio Federal Amazonas.

Hidrográficamente hablando, la región comprende cinco cuencas de ríos que la desaguan y que, al mismo tiempo, marcan las diferentes áreas de distribución indígena (1).

a) La *cuenca del Caura*, con los Mayongon, un subgrupo de los Makiritare, los Yecuana, y con unos grupos Sanemá;

b) La *cuenca del Cuchivero*, con los indios Panare y algunos grupos desconocidos en las cabeceras;

c) La *cuenca del Suapure*, que, con excepción de algunos núcleos Panare, no cuenta, hoy en día, con poblaciones indígenas;

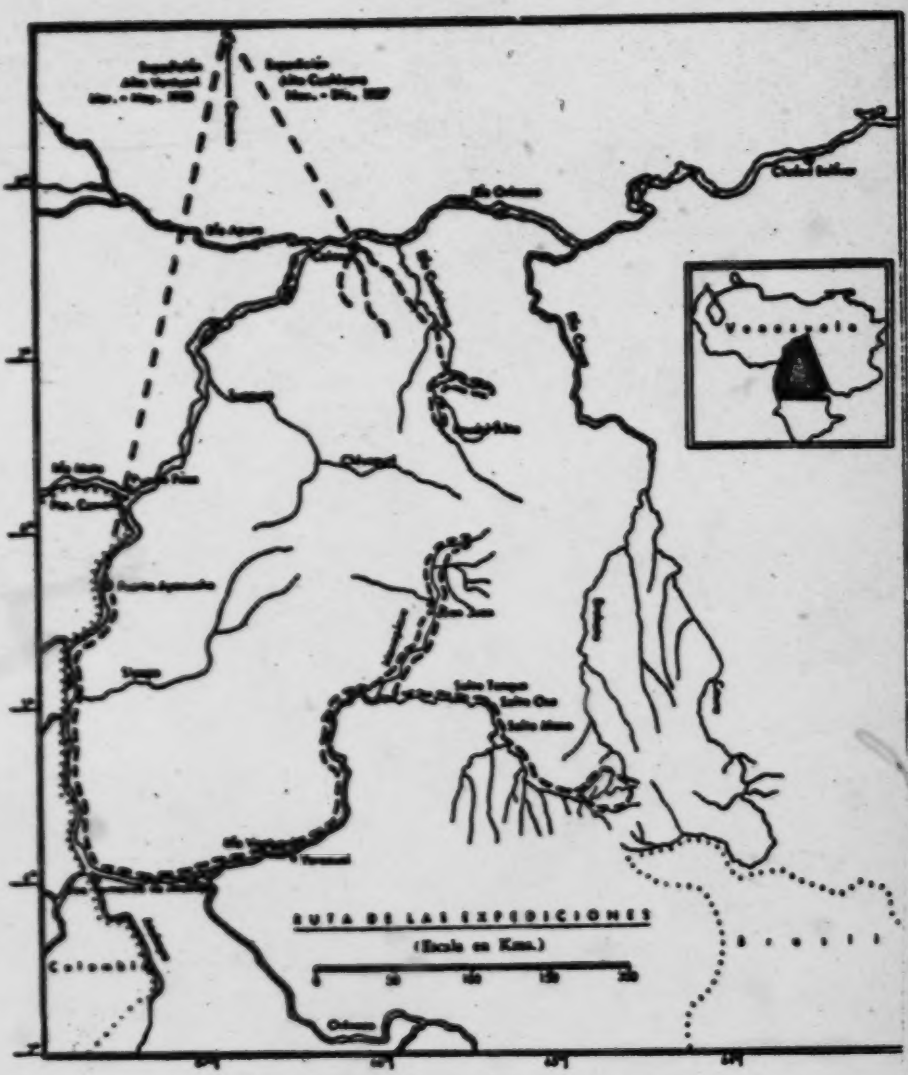
d) La *cuenca del Sipapo*, con los indios Piaroa y Macú;

e) La *cuenca del Ventuari*, con los indios Yabarana en el río Manapiare, la subtribu Yecuana (Decuana) de los Makiritare, y los Nabudub, un subgrupo Sanemá (cf. mapa hidrográfico).

Todas estas cuencas, sin excepción, vierten sus caudalosas aguas en el Orinoco, que, como un arco gigantesco, recorre el norte del Escudo de Guayana, abrazando, de este modo, todas las tribus indígenas aquí estudiadas y marcando el ultra límite y fin de su mundo primitivo (cf. mapa étnico).

---

(1) No incluimos aquí los pequeños grupos indígenas recién llegados (Guahibo, Piapoco, Puinave, Curipaco). Ellos viven a lo largo de la periferia de la región, excepto los Guahibo, que, hace unos años, se adelantaron hasta el río Manapiare.



Mapa 1. Ruta de las expediciones

Es interesante señalar que la extensa red fluvial de la zona Orinoco-Ventuari no sirve, a la mayoría de las tribus, como medio de comunicación, ni como fuente extraordinaria de alimentación. Los Panare de la cuenca del Cuchivero no viajan por río y en el Cuchivero hemos encontrado solamente un bongo que era utilizado únicamente para cruzar el río. Por lo general, la curiara parece un elemento extraño a la cultura Panare, recientemente introducido por los criollos. Tampoco los Yabarana de la cuenca del Ventuari usaban la curiara y aprendieron recientemente de sus vecinos Makiritare el arte de hacerlas. Para los Sanemá el río representa, más bien, un obstáculo que un medio de comunicación, y utilizan balsas para cruzarlo. Hoy en día, solamente los grupos que viven en simbiosis con los Makiritare fabrican curiaras, pero no cabe la menor duda de que esta industria fue adoptada últimamente. Los Sanemá se dedican a la pesca menos que los Panare, Yabarana y Guahibo, ya que estos últimos pertenecen también a los indios orientados hacia la tierra, con sus caminos, más bien que hacia los ríos y la navegación. Los únicos navegantes auténticos de la zona Orinoco-Ventuari son los Piaroa y los Makiritare, y la fama de estos últimos excede a la de los primeros.

Culturalmente, los Makiritare pertenecen a un nivel neo-indio, así como sus primos, los Panare y los Yabarana, de la misma afiliación lingüística. Es interesante, sin embargo, hacer notar que hablar de indios Caribe no equivale *eo ipso* a hablar de indios navegantes. Existen neo-indios que desconocen la curiara y que desarrollaron la agricultura, no en una cultura meso-india (de pescadores y navegantes), sino básicamente encima de una cultura paleo-india (de cazadores). Culturas meso-indias, como la de los Warao, por ejemplo, y quizás la de los Piaroa, representan una especialización del paleo-americano que buscaba, en primer lugar, una nueva fuente de alimentación y no tanto un mejor modo de comunicación. El típico Caribe venezolano es, por lo menos hoy en día, un hombre amante de la tierra (Pemón, Cariña, Panare, Yabarana, Yupa), y los Makiritare, hombres de río, representan una excepción entre ellos.

De acuerdo con la importancia relativa que tiene el río entre las diferentes tribus, se encuentran núcleos de ellas a lo largo de las arterias acuáticas principales, como los de los Makiritare, o aparados de ellas, en los afluentes y cabeceras, como entre los Panare, Yabarana, Guahibo y Sanemá. Esa circunstancia es de gran trascendencia para el estudio de estos indios. Cuanto más retirados viven del río más difícil resulta el contacto y la convivencia con ellos. Así, los Panare son aún menos conocidos que los Makiritare y los Piaroa, y de los Sanemá y Yabarana traemos, en el presente informe, las primeras noticias relativamente amplias.

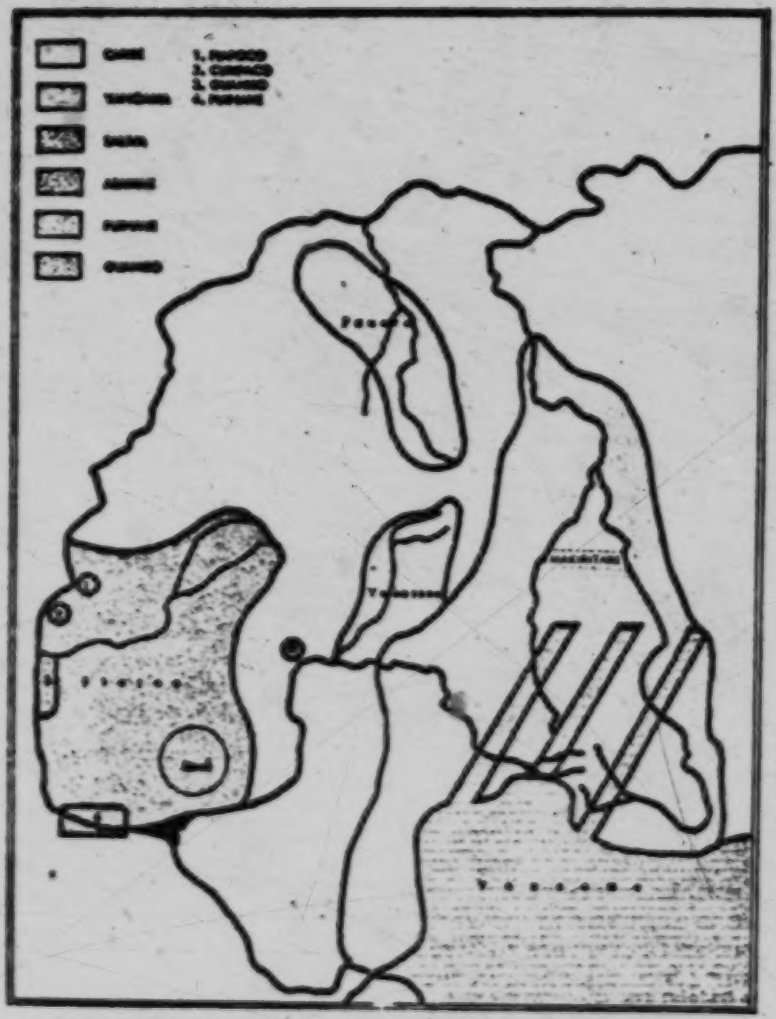
Mapa 2. Distribución de las tribus indígenas de la región Orinoco-Venezuela

Las tres semanas que pasamos entre los Panare fueron muy laboriosas, y el tiempo entre los Sanemá, finalmente, era muy duro.

A pesar de estas dificultades, que en comparación con las de un viaje al principio del siglo son insignificantes, la zona está abierta para cualquier tipo de comunicación. En avión se puede ir a Caicara, Puerto Ayacucho, San Juan de Manapiare y Cacuri (entre los saltos Tenqua y Oso). De este modo, para un estudio especial de los Panare, se va en pocas horas de vuelo desde Caracas hasta Caicara para seguir en jeep y llegar en el mismo día al primer bohío de los Panare. Para estudiar a los Piaroa, se va en avión hasta Puerto Ayacucho y se prosigue luego a pie o en curiara. A los Yabarana se les visita en la temporada seca yendo en un avión de línea a Puerto Ayacucho y desde allí hasta San Juan de Manapiare en un vuelo de avioneta durante 30 minutos. Se llega en el mismo día a las casas Yabarana y en unos días más a los "Monteros", el grupo más autóctono de esa tribu. Para arribar al territorio Makiritare y Sanemá del alto Ventuari, se va a Puerto Ayacucho en un avión de línea para seguir hasta Cacuri en un vuelo de avioneta durante 50 minutos más o menos. En ningún caso se necesita más de tres o cuatro días para llegar al sitio de estudios, y los gastos son relativamente bajos. En un remoto rincón de Venezuela viven los Waica y Samatari. Sin embargo, en un reciente viaje, salimos de Caracas a las siete de la mañana y estuvimos entre los Waica del Padamo a las cinco de la tarde del mismo día. Empleamos cinco horas de vuelo y tres en curiara rápida.

Para un viaje de reconocimiento y de prolongada duración como nosotros realizamos para el presente informe, se necesita ir más despacio en una curiara, quedándose entre las tribus, raudales y montañas. La única zona de difícil acceso es la de los "Monteros" y Chicano de la Sierra Guamapí.

La región Orinoco-Ventuari representa el macizo secundario occidental del Macizo de Guayana, con elevaciones superiores a los 2.000 m. La subida más difícil de la región resultó ser la zona al sur del Raudal Alto en el Cuchivero, hacia la Sierra Guamapí, y el paso del Salto Mono en el Alto Ventuari, donde el nivel sube a más de 1.500 m. de altura (cf. mapa físico). La travesía del Salto Mono, sobre todo la subida en la época de lluvia, resulta un trecho sumamente peligroso y se emplean, por lo menos, un día completo para la ida y seis horas para la vuelta. Los Makiritare suben en seis horas y bajan en cuatro horas con un bulto de 20 - 30 kg en la espalda. Bajamos con 20 Sanemá y 30 Makiritare en sólo cinco horas, pero tal maratón es en extremo agotador. Al contrario, atravesar el Mono en dos días representa una excursión sumamente bella por las características de esa montaña y lo gigantesco de su selva que, a veces, deja la vista libre



Mapa 1. Afiliación lingüística de las tribus indígenas de la región Orinoco-Ventuari

y se divisa un panorama encantador. Los Makiritare mantienen el ancho sendero (de más de 2 m) siempre abierto y en buen estado, y en el puerto de arriba construyeron una casa para reposar y pernoctar. Allí se encuentran unas curiaras, con las que se puede seguir por el río hacia las rancherías Makiritare y Sanemá, sitas en las cabeceras del mismo. Del puerto Mono arriba hasta las cabeceras no hay más obstáculos para la navegación, y el río permite todavía el fácil acceso a todas las poblaciones Makiritare del Alto Ventuari. Llamamos Alto Ventuari la parte de este río desde el Salto Tenqua hasta las fuentes. De allí, los Makiritare llevan al expedicionario, a través de la Sierra, al Erebato, afluente del río Caura.

La comunicación entre las tierras planas del norte y el Macizo es muy difícil subiendo el Paragua o el Caura. En ese trecho los indios mismos agotan sus energías y, frecuentemente, pierden la vida. Durante la época de lluvia no acostumbran viajar por estos peligrosos caminos (Vila, 1959).

Como es natural, las características físicas se reflejan en los diferentes tipos de vegetación con que cuenta la región Orinoco-Ventuari (cf. mapa de vegetación). En la zona baja, a lo largo de los ríos Orinoco, Ventuari, bajo Cuchivero y Caura se encuentran bosques de galería, chaparrales, estepas de gramíneas, al igual que en el alto Orinoco y en los llanos. En los trechos más altos hay bosques deciduos, en parte siempre verdes, mesófilos e higrófilos, mientras que en las zonas altas, por encima de los 1.000 m, se hallan los bosques higrófilos y mesófilos interrumpidos localmente por sabanas. El bosque entre 200-1.000 m de altura, por su parte, está cortado con frecuencia por estepas de gramíneas.

Por chaparrales se designan las sabanas llenas de árboles, como las del bajo Cuchivero y del *hinterland* y habitat de los Panare del Norte. Aquí, típicamente, se encuentran árboles achaparrados de 4-8 m de altura, con especies como *Curatella americana*, especies de *Byrsonima* y *Erythroxylum*, *Bowdichia virgilioides*, *Palicourea rigida* y *Haematoxylon Brasiletto*.

Las estepas de gramíneas, húmedas o secas, constituyen la vegetación típica de los llanos. Son zonas casi completamente desprovistas de árboles, interrumpidas por dunas o, en nuestra zona, por esteros, y a veces, con chaparrales u otros elementos leñosos en las zonas transitorias del Norte. Todavía permanecen casi inexploradas las sabanas y estepas de las sierras altas de Guayana.

Los bosques de galería, que indicamos en las regiones secas, los forman principalmente morichales. Los morichales del bajo Cuchivero son co-

Mapa 4. Mapa físico de la parte sur de Venezuela (según Vila, 1959)

4: Wilbert SQ18 Yanoama

nocidos en Venezuela por su mesura, a pesar de que, para el viajero, señalan casi siempre un obstáculo, sólo en épocas secas.

Las selvas higrófilas en perenne verdor (Tropical Rain Forest) están compuestas de árboles de 20-50 m de altura, entrelazados con lianas y epífitas. Los troncos pueden alcanzar más de dos metros de diámetro y poseen, de vez en cuando, raíces tabulares. Entre las especies características se cuentan: *Anacardium rhinocarpus, Terminalia amazonica, Philodendron bipinnatum, Sterculia apetala, Basiloxylon brasiliensis, Astronium graveolens, Brosimum spec., Pouteria spec., Guarea spec., Carapa guianensis, Mora excelsa, Bertholletia excelsa, Hevea Benthamiana y Ochroma lagopus.*

En la región venezolana de Guayana es difícil establecer una diferencia entre las zonas de selvas higrófilas y los bosques deciduos mesófilos. Los bosques deciduos mesófilos ocupan en Venezuela la parte más extensa de todas las zonas forestales. Debido al período de sequía, esta clase de bosque tiene un número más reducido de especies que las selvas higrófilas. Los árboles alcanzan una altura entre 20-40 m, y las lianas abundan menos que en los bosques higrófilos. Entre las especies importantes de los bosques deciduos de nuestra región se cuentan: *Cedrela mexicana* (Cedro), *Swietenia macrophylla* (Caoba), *Anacardium rhinocarpus* (Mijao), *Mouriopsis sepium* (Saquisaqui), *Spondias Mombin* (Jobo), *Samanea saman* (Samán) y *Tabebuia pentaphylla* (Apamate) (Hueck, 1960).

Como ya hemos indicado en el prefacio, el presente libro es el resultado de un informe de dos viajes y de un estudio bibliográfico de los datos existentes sobre la zona visitada (cf. mapa: Ruta de las expediciones). Aunque es verdad que no se ha escrito todavía un trabajo monográfico sobre ninguna de las tribus de la región Orinoco-Venturi, también es cierto que la gran cantidad de artículos que han sido publicados sobre los indios de esa zona es sorprendente. El material es, primeramente, descriptivo, pero como nos describen muchas veces aspectos de la vida indígena que hoy han desaparecido o cambiado, el material de conjunto de estos autores es de gran valor e interés.

En el presente informe utilizamos la mayoría de los datos existentes, y su recopilación, ordenación y selección, junto con nuestro aporte personal, constituye el estudio que aquí exponemos sobre los indios de esa parte de Venezuela.

Seguimos en nuestro propósito las huellas del gran etnólogo venezolano Lisandro Alvarado, quien, con la publicación de su libro "Datos Etnográficos de Venezuela", dio un paso firme hacia la gran tarea de recopilación

4: Wilbert SQ18 Yanoama

de todo el material objetivo, elaborado en el transcurso de muchos decenios, referente a las tribus indígenas de esa parte del mundo (2).

Nuestro informe carece de uniformidad en cuanto al carácter y volumen del material de las distintas tribus a que nos referimos, pero refleja este hecho precisamente nuestro actual conocimiento esporádico acerca de las tribus que, en la última fase de su vida autóctona, invitan, con urgencia, al etnólogo competente, para dejar el testimonio de un conglomerado humano de nuestro antiguo continente americano.

---

(2) Obras completas de Lisandro Alvarado, vol. 4 (Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes). Caracas, 1956.

[PP 21-176 not Processed]

LOS SANEMA

[P. 177]

LA palabra Sanemá aparece aquí, como la designación de una subtribu de los Yanoama. Los Sanemá fueron llamados Guaharibo y a veces confundidos también con los Shirishana.

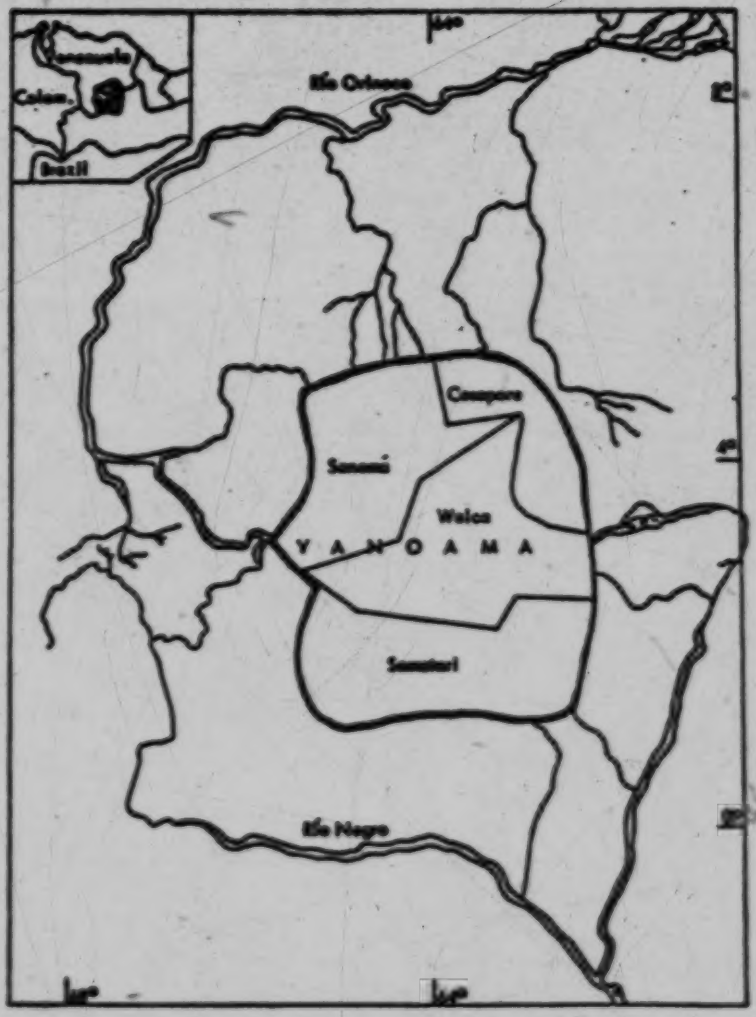
Los términos Guaharibo y Shirishana (escritos con abusiva libertad ortográfica) carecen de sentido adecuado aplicados a los Sanemá, y no debe, como hasta ahora ha sucedido, aplicárselos a esta tribu o a las bandas periféricas, quienes los aceptaron como designaciones empleadas por los Blancos (Guaharibo) y por los Makiritare (Shirishana).

El nombre Guaharibo, igual que Macú y Tapuya, es una designación vaga y colectiva que abarca muchas tribus primitivas y que, por consiguiente, tiene escaso valor clasificatorio y no resiste una crítica científica e imparcial.

El término Shirishana, por su parte, nos parece más que denominación genérica, un insulto, ya que significa "mono araguato" y que emplean los Caribe en tono despectivo cuando se refieren a los Sanemá, a quienes consideran como seres subhumanos nacidos del polvo de su sombra. También ese nombre se presta fácilmente a confusión con los Crichaná del río Ianaperi, y de filiación Caribe.

Por las razones arriba apuntadas, preferimos el término Sanemá, que significa "gente", al de Guaharibo, que equivale a "salvaje", o de Shirishana, "mono araguato". Esta preferencia tiene más visos de científica y mayor respeto humano. Parece que el término Yanoama lo introdujo en la literatura etnográfica Zerries (1956a, p. 187) y fue aceptado, con toda razón, por Schuster (1958, p. 115) y Becher (1960, p. 6) como nombre genérico de los Casupare, Sanemá, Waica, Sálumari, Surara y Pakidai.

En el presente tratado consideraremos a los Yanoama como una *tribu* no tanto en el sentido político-social, cuanto en el lingüístico-cultural, puesto que los Yanoama, en general, representan una cultura específica integrada



Mapa 7.—Distribución de los indios Yanoama (preliminar)

por varias subculturas propias de las diversas subtribus que habitan en un territorio coherente, que hablan lenguas estrechamente emparentadas, y poseen formas esencialmente similares en lo económico y sociológico.

Cada subtribu está compuesta por cierto número de grupos locales que forman una banda de familias extensivas y que aportan las características peculiares del grupo a que pertenecen, enriqueciendo así el patrimonio cultural de la subtribu. De esta forma conocemos como subtribus de los Yanoama a los Casapare, Sanemá, Waica y Samatari, mientras que los Pakidai y Surara parecen representar dos grupos locales de los Samatari o de una subtribu cuyo nombre ignoramos.

Como grupos locales de los Sanemá podemos mencionar a los: Nibadub del Ventuari, los Pubenatari del Caranakuni, los Taclaudub en el territorio del manantial del Caura, y otros que mencionaremos en la parte demográfica.

Por lo que se ha publicado hasta ahora acerca de las subtribus Yanoama podemos colegir que existen entre ellas diferencias culturales más o menos acentuadas, pero también es fácil demostrar que esas diferencias no representan sino variantes de un mismo patrón cultural; a pesar de que esas divergencias corresponderían básicamente a una separación que oscilaría entre los 600 como mínima y 3.500 años como máxima entre esas subtribus.

Para facilitar el estudio de la distribución de las subtribus Yanoama hemos elaborado el mapa conjunto que ilustra el presente trabajo. Los datos referentes a las poblaciones Surara y Pakidai se han tomado del estudio de Becher (1960), quien les localizó entre los ríos Demini y Aracá, en el Brasil. La localización de los Samatari del Brasil corresponde al mapa publicado por Seitz (1960), y la de los Samatari de Venezuela a uno levantado por la Malariología, ubicada entre los Waica, en el Alto Orinoco, frente a la boca del afluente Mavaca. De esta última fuente tomamos también los datos antropo-geográficos de los Waica y de los Sanemá del Padamo. El mapa referencia, se ha levantado según datos empíricos del personal de la Malariología que cuenta con la colaboración de los misioneros de esta zona, y, sobre todo, con la del señor James Barker, de la *New Tribes Mission*, quien ha intimado con los indios de esta región.

Tenemos conocimiento de la distribución de los Sanemá en el Ventuari, Erebato y Caura por el propio personal de nuestra expedición; mientras que los datos sobre los Casapare los tomamos del excelente trabajo cartográfico de Montoya (1958) quien visitó la zona durante varios meses.

El nombre Casapare lo emplean los Sanemá para designar a sus vecinos del oriente. Koch-Grünberg (1923) mencionó ya al grupo del Alto Ururicapará, afluente del Uneiuwini y al que ocupaba la margen derecha del río Ururicuera, frente a la serranía Marutani, en el río Mavaracó. Las líneas entrecortadas indican, aproximadamente, el territorio ocupado por cada subtribu Yanoama. La ubicación de los Makiritare del Cunucunuma proviene del mapa publicado por Civrieux (1959) y la de las demás poblaciones de esa tribu fue verificada por el personal de nuestra expedición.

Según ese mapa, el territorio actualmente habitado por los Yanoama está situado entre 0° 30' — 5° N y 62° — 65° 30' W. Si admitimos que la población total de los Yanoama alcanza la cifra de 20.000 individuos repartidos en una extensión de 150.000 km² reconocemos como índice de densidad de la población el de una persona por 7,5 km². Hay autores que, con sobrada generosidad, hacen subir la población de los Yanoama a 30.000 y hasta 50.000 habitantes, pero ese número nos parece exagerado.

Es interesante destacar que las cifras más altas de la población indígena corresponden a las tribus primitivas de cazadores y pescadores o aquellas que tenían una agricultura incipiente y rudimentaria, como: los Barí (Motilones, Mapoyo) 2.000; los Piaroa, 4.000 y los Warao, 8.000.

Son también las tribus que han tenido menos contacto con el blanco. Existe una relación interesante y aleccionadora entre el dato demográfico de una población indígena y el número de años que ha convivido con el blanco: mientras más elevado es el último, más bajo es el primero.

Los Barí sufrieron mucho de los Yupa, los Piaroa y Warao de los Caribe, pero esos sufrimientos fueron mínimos ante las vejámenes que experimentaron otras tribus por parte de los blancos. El Yanoama ha sido atacado durante centenares de años por los Caribe, quienes rodearon su territorio con un semicírculo por el Norte; con análoga tenacidad tuvieron que agenciar los Yanoama de los Arawak, quienes los rodearon con un semicírculo meridional. Pero con todo, el blanco no ha tenido mucho éxito todavía en aproximarse a esa población primitiva, y su influencia destructiva no ha afectado sus costumbres ancestrales. Los Caribe y Arawak han declinado gradualmente en vigor y en número; ahora presenciamos el triunfo de los Yanoama sobre sus vecinos poseedores de más refinada cultura pues no solamente defendieron su territorio, sino que lograron extenderse hacia el Norte y el Oeste.

El más fuerte y eficaz aliado de los Yanoama ha sido la Cordillera de Parima, junto con la densa selva tropical del Territorio Amazonas. En los

tiempos aciagos de persecución, siempre han encontrado en la acogedora selva un refugio seguro. Sin embargo, desde hace relativamente poco tiempo, las diferentes subtribus Yanoama se están dando cuenta de que el espacio allende los límites convencionales de su territorio tribal está escasamente poblado, casi desierto. El número de sus enemigos tradicionales ha disminuido considerablemente, y las invasiones a su territorio no han tenido prácticamente consecuencias. De esta manera han ganado casi 100 kms. al Norte de la Sierra de Pacarima, donde hoy viven los Casapare en el Alto Paragua; ,y el grupo norteño de los Sanemá en las cabeceras de los ríos Venezuari, Erebato y Caura.

El centro de distribución de los Casapare está situado al sur de la Sierra Pacarima en la cuenca del río Branco. Conocemos a esta subtribu Yanoama solamente por unos ligeros contactos esporádicos y, tanto la gente como el territorio, permanecen prácticamente ignorados. Por eso, consideramos el nombre de Casapare conque designamos a todos los Yanoama de la zona en estudio, como netamente preliminar, y no nos extrañaríamos tuviésemos que cambiarlo, en el futuro, por una denominación más propia y adecuada. Incluimos a los Casapare entre los Yanoama, basándonos en las informaciones de los Sanemá del Erebato, quienes nos aseguraron que hablan una lengua parecida a la suya.

Los escasos datos científicos de que disponemos y que se refieren a los Casapare provienen todos del grupo norteño, y su interpretación es relativamente difícil debido al hecho de que en el río Uraricuera se unen las zonas de distribución Waica y Sanemá con la de los Casapare; y los cronistas no lograron diferenciar con precisión y claridad los representantes de las diversas subtribus.

La diferenciación étnica que apareció muy temprano en las fuentes bibliográficas correspondientes, fue la de los Shirishana y Guaharibo (con sus múltiples variaciones ortográficas). Hoy, no cabe la menor duda de que se trata de indios Yanoama pero no creemos sea conveniente identificar a los Guaharibo y Shirishana como un solo grupo con dos denominaciones distintas. Opinamos por el contrario que cada nombre designa un grupo más o menos distinto, de los Yanoama, y que "Shirishana" se refiere a los Casapare, y "Guaharibo" a los Sanemá. Los Sanemá del Territorio Amazonas de Venezuela han sido conocidos, desde el principio con el nombre de Guaharibo. La confusión de ambos términos proviene, precisamente, de la zona norteña, en discusión, donde las dos subtribus viven en íntimo consorcio geográfico. Así, creemos que entre los Yanoama del Paragua hay Sanemá en el oeste o en las cabeceras del propio Paragua, mientras que los Casa-

pare ocupan el territorio hacia el este y están establecidos, principalmente, a lo largo y en las orillas del Paramichi.

Ese contacto íntimo entre los representantes de las dos subtribus es reciente, como apuntaremos más adelante, y es casi seguro que hoy existe cierta fusión genética y cultural entre ambos grupos. Al sur de la Sierra Pacarima también venían algún trato pero de manera más esporádica, pues ocupaban dos zonas distintas: los Casapare (Shirishana) en el Uraricuera al Norte de la isla Maraca, y los Sanemá (Guaharibo) y los Waica el territorio más hacia el Suroeste.

De los Casapare del río Uraricuera poseemos los datos que nos suministró Koch-Grünberg (1923, pp. 284-319) y la comparación de su vocabulario "Shirishana" con el vocabulario "Shirishana" de Armellada y Matallana (1942, pp. 101-108), nos deja la impresión de que ambos son muy parecidos pero difieren mucho de la familia Sanemá (cf. croquis glotocronológico). A pesar de que hoy ocupan zonas geográficas adyacentes, preferimos hacer una clara distinción en la literatura entre los "Shirishana" (Casapare) y "Guaharibo" (Sanemá) considerándoles como dos subtribus diferentes de la tribu Yanoama. Según su separación lingüística, representan, en realidad, los dos polos extremos de distanciamiento máximo (18).

De su centro de distribución en el Brasil, los Casapare hostilizaron con continuas incursiones a sus vecinos los Pemón y los Makiritare, desde la época en que estos últimos llegaron a la vertiente noreña de la Serranía. Parece que los Taurepán (Pemón) nunca lograron fundar un pueblo más al oeste de la punta oriental de la isla Maraca en el Uraricuera y que los Makiritare mantuvieron sus puestos de avanzada, a costa de grandes bajas y sacrificios, hasta que, finalmente, tuvieron que abandonarlos ante la constante amenaza y el inminente peligro de perder sus vidas.

Los Makiritare empezaron a perder terreno hace ya, por lo menos, unos 120 años, cuando los Yanoama mataron a un número de indios Makiritare (Schomburgk, 1841, pp. 437-8, 444), y parece que actualmente Tarakuñiña en el alto Yaraviuri es el último reducto Makiritare al sur de la Serranía. Los Yanoama, empero, lograron, por su propia fuerza, contener el avance de los Caribe en la parte noreste de su territorio.

La matanza de indios a que hemos hecho referencia más arriba fue señalada por Schomburgk (1841), quien visitó esa tierra hacia el año 1839.

---

(18) Obsérvese que ésto no quiere decir que también consideramos la nomenclatura vieja, ésto que el nombre "Shirishana" de la literatura corresponde a la subtribu *Casapare* y el nombre "Guaharibo" a la subtribu Sanemá de esa tribu.

y sus datos constituyen el primer informe acerca de los Yanoama del Norte. Schomburgk había atravesado la Sierra Pacaraima cuando, en marcha hacia las fuentes del Orinoco, encontró a los Makiritare presas de enorme pánico. Los Yanoama, posiblemente un grupo de los Waica, habían matado a un número de Makiritare, quienes iban camino de las rancherías de los Yanoama para establecer con ellos relaciones comerciales. Poco tiempo después de aquella horrible matanza, los mismos Yanoama atacaron una ranchería Makiritare con el propósito de exterminar a todos sus habitantes. Este suceso marcó la fecha del retiro de todos los Makiritare meridionales de esa zona. Les acompañaron en su huída hasta los compañeros Caribe que estaban con Schomburgk, a quien abandonaron con su equipaje a corta distancia de las fuentes del Orinoco. Fácil es comprender el estado de ánimo rayano en la desesperación de Schomburgk al encontrarse tan cerca de su propósito sin poder lograrlo.

En el alto Uraricuera, en la región de la Sierra Maruani, Schomburgk encontró un conuco de los "Kirishanas" a quienes describe como indios nómadas cuya alimentación básica dependía, en primer lugar, de la caza, de la pesca y de la cosecha de frutas silvestres; algunos, sin embargo, cultivaban pequeñas plantaciones de yuca amarga y de pimientos (Schomburgk, 1841, p. 417). Setenta y dos años después de esta primera noticia, Koch-Grünberg, en diciembre del año 1911, estableció, de nuevo, breve comunicación con los Yanoama de esa zona, y sus informaciones constituyeron, hasta hace pocos años, el material más importante sobre los Yanoama en general. Koch-Grünberg conoció representantes de dos grupos distintos. El primer grupo (Casapare) al cual encontró en el salto Purumamé, vivía entonces en el alto Uraricaparú, aunque había llegado recientemente a esa región procedente del Uraricuera, más arriba de la isla Maraca. Era ése el lugar donde atraparon, por sorpresa, a todos los indios a quienes robaron y mataron.

En el otro extremo de la isla Maraca empieza el territorio de los Taurepan (Pemón) y resulta interesante notar que por el año 1911, los Casapare bajo el mando de un tal capitán Kurunaí habían establecido contactos pacíficos con sus vecinos Caribe, con el propósito de adquirir, mediante trueque, utensilios europeos que apreciaban en alto grado. De origen Caribe debe ser también la costumbre de cultivar pequeñas plantaciones y que fueron ya observadas por Schomburgk, Koch-Grünberg y Ghiorbrandt (1955, p. 345).

Koch-Grünberg (1928, pp. 302-308) logró publicar el primer vocabulario de una lengua Yanoama y, como el mismo autor advierte, se pueden distinguir unas palabras de procedencia caribe, en este idioma del río Urari-

taparí, pero casi todos ellos se refieren a utensilios y plantas cultivables de procedencia caribe o europea.

El otro grupo (¿Waica?) lo visitó Koch-Grünberg cuatro semanas después de su primer encuentro con gente Yanoama, con quienes vivió en una ranchería en el Mocomoco, enfrente de la Sierra Marutani. Este grupo tenía relaciones con los Makú del río Auarí, de quienes adoptaron algunos elementos culturales, como la agricultura. De este grupo no tenemos un vocabulario, pero según informaciones suministradas a Koch-Grünberg por sus compañeros indígenas, hablan el mismo idioma Yanoama con ligeras diferencias dialécticas.

La expansión de los Casapare hacia el norte, data de fecha reciente pues sus jurados enemigos, los habitantes del Paragua, como también los Pemón al noreste, cesaron en sus represalias y dejaron libre el avance de los nómadas Yanoama. Parece que en esa misma fecha, los Sanemá del suroeste y los Casapare empezaron a invadir la zona. Hoy día, los Yanoama dominan hasta el río Marí, afluente izquierdo del Paragua (5° 10'). Los Pemón al oriente del Paragua han dejado el espacio entre ese río y el Caroní. Sus núcleos se encuentran en la Gran Sabana, en la parte suroriental de Venezuela. Por influencia conjunta de la civilización y de la misión, han perdido sus características de Caribe expansionistas y su número resulta, actualmente, bastante reducido; cuentan con 1.800 individuos, y responden a una densidad de 1:16,5 km².

Los Mayongon y Arecuna, por el Norte, no significan una efectiva barrera a la expansión Yanoama. Sin embargo, aquí se exponen a chocar con la civilización ya avanzada de estas regiones y donde van a encontrar al indio, al negro y al blanco con culturas particulares irreductibles a la cultura paleo-indio del Yanoama.

Entre las tribus que fueron absorbidas por los Yanoama figuran los Kaliana, Auaké, etc., respecto a cuya identificación existe cierta confusión en la literatura.

Kaliana, es sin embargo el nombre que los Casapare dan a los Sapé. Estos fueron identificados como Kaliana por un compañero indígena de Koch-Grünberg (1923, pp. 12-13; cf. idem, 1922, p. 227), mientras que Armellada y Matallana (1942, p. 103) les identifican con el nombre "Shirianá" (Casapare) como Karinapuik. Los Sapé (Kariana, Kaliana) recibieron la visita de Monsoya el año 1956, quien les clasifica como afines a los "Shirishana" (1958, p. 168). "Es un grupo aislado", dice Monsoya, "que vive en el río Anauburí y alto Pao; en las zonas del alto Paragua y río Pauré-Muria".

"Se dedican a la agricultura, pero producen tan solo aquello que consumen o algo más para el intercambio con los Shirianna que son viajeros y les proporcionan sal y otros elementos de que carecen".

"Algunos de ellos han aprendido a construir curiaras en forma tan rudimentaria que hace sonreir a los indios Mofongón, los maestros en ese arte. Pero si fabrican "conchas", muy frágiles, pero que les permiten trasladarse a las zonas de pesca y caza, haciendo transportes ligeros".

"Realizan frecuentes matrimonios con los grupos Shirianna y hasta con los Arekuna. Parecen destinados a desaparecer como grupo étnico diferenciado o a ser totalmente absorbidos por los Shirianna, más numerosos y próximos que los Arekuna" (Monroya, ibid.).

Como se puede juzgar por esas indicaciones respecto al carácter de la cultura Sapé, se trata de una cultura poco desarrollada, y Monroya tiene razón al diferenciarles de los Caribe. Pero, juzgando por el vocabulario Sapé que acompaña el trabajo de Armellada-Matallana y otro de Koch-Grünberg (1928, pp. 308-317), no es posible identificar al grupo Sapé como "afín a los Shirianna".

Los Auaké, por otro lado, son idénticos a los Arutani, quienes fueron visitados por Armellada y Matallana durante su expedición al Paragua (1942, pp. 75, 86). Les encontraron viviendo en dos rancherías; una, cerca del salto de Maibia, en el río Paragua y frente del Momurio, afluente del mismo por la margen derecha, con una casa y 20 habitantes. La comparación del vocabulario Auaké de Koch-Grünberg (1928, pp. 308-313) con el vocabulario Arutani no deja lugar a duda de que los dos son de la misma lengua.

Ambos grupos, tanto los Sapé (Kaliana) como los Arutani (Auaké), parecen tener una cultura muy poco desarrollada, probablemente igual a la de los Yanoama. Monroya describe la cultura Sapé con rasgos típicamente marginales y Armellada y Matallana (1942, p. 75) dicen de los Arutani que "estos indios son los más pobres que hemos visto en todo el viaje; viven en un rancho enteramente miserable y los chinchorros que usan son de bejucos".

La comisión portuguesa de límites (1787) menciona a esta tribu como Acoquis, habitantes de las fuentes del Caranné, donde vivían en gran número bajo el mando de tres capitanes (Coudreau, 1887:2, p. 393). En el año 1838, Robert Schomburgk encontró algunos Orewaku en el medio Ururicuera, les describe como una tribu nómada, que vivía en las cabeceras del Ururicapará y en la cabecera del Paragua. En 1882 los Auaké (Arute-

al) fueron visitados por primera y última vez en su propio domicilio por una Comisión de Límites, que encontró un pequeño grupo en el alto Urucuparí. Tenían una casa grande y redonda, provista de una pared de palizada. Esta les sirvió de defensa contra los ataques de sus vecinos (Relatorio, 1884, p. 189; Grupe y Thode, 1890, p. 253). En 1911, Koch-Grünberg (1923, p. 12; cf. idem, 1922, p. 226), fue visitado por un pequeño grupo Auaké (Aruaní) en el alto Urumutuy, que enseñó al explorador que su tierra se encontraba en la cabecera del Paragua, donde tenían una casa comunal. Ya en estos días, los Auaké (Aruaní) habían dejado sus paraderos meridionales a los Casapare y migraron hacia el Norte. Pero un número creciido se mezcló con los Casapare y es muy probable que los Aruaní del alto Paragua representen los últimos vestigios de los Auaké.

Es interesante subrayar el hecho de que ambas tribus, los Sapé y los Aruaní, pertenecen a los grupos primitivos de Suramérica, y que sus idiomas constituyen lenguas independientes. Ellos han servido muy probablemente de parachoques entre los Caribe y los Yanoama, y mientras los primeros les empujaron del Paragua hacia el Sur, los últimos les absorbieron o desplazaron hacia el Norte. La misma función han tenido los Caribe en tiempos más recientes, cuando fueron destruidos entre las fronteras de la civilización blanca y de los Yanoama, y hoy permanecen tan sólo algunos reliquias de esas tribus.

Respecto a los idiomas de los Sapé (Kaliana) y Aruaní (Auaké) es interesante señalar que Loukotka (1935) encontró vestigios Chibcha en el Auaké y el Kaliana. Si consideramos que el Yanoama tiene relación con el Warao y que ambos tienen un nivel cultural relativamente bajo, es factible pensar en un suburano de tribus marginales con filiación lingüística Chibcha, a la cual pertenecen quizás las actuales tribus Warao, Sapé, Aruaní y Yanoama. Trataremos este tema tan interesante, en el capítulo que describe algunos aspectos lingüísticos de los Yanoama.

Las últimas noticias que tenemos de los Casapare fueron suministradas por los ya mencionados padres capuchinos Armellada y Masaliana (1942), por Ghezzbrandt (1955) y por Mosonyi (1958).

La expedición de los Padres Capuchinos se realizó por el año de 1940 con el fin de elaborar un informe misional completo sobre el río y su población indígena. Fueron en búsqueda de hombres y su conclusión de que el Paragua, aparte de ser un río peligroso y difícil de navegar, no tenía importantes agrupaciones indígenas es interesante. En su informe (1942, p. 87) mencionan un número total de 296 indios conocidos.

Este resultado contrasta con el obtenido por la expedición de Monoyo, y a pesar de que recorrió mucho más territorio que la de los padres Capuchinos, tenemos que admitir que Monoyo encontró poblaciones indígenas en el año de 1956, donde los Padres no vieron ninguna en el año de 1940. Esto tiene su valor en primer lugar, en cuanto se refiere a las poblaciones Yanoama (Camapare, Sanemá), y es significativo para la reconstrucción de la historia migratoria de los Yanoama. Armellada y Matallana (1942, p. 76) dicen que una ranchería cerca de la boca del Pumpirí, río que desemboca en el Paragua por la margen derecha, era "la única que los indios shirianas tienen del lado de Venezuela en la cuenca del Paragua". Veintiséis años más tarde Monoyo (1956) y sus compañeros descubrieron rancherías Yanoama establecidas desde el río Marí hasta las cabeceras del Paragua, éste indica que la expansión de los Camapare y Sanemá es de fecha muy reciente en esta zona del Paragua y que adquirió su actual volumen sólo en las últimas décadas. Las tribus marginales, como los Sapé y Arutani, han sido rechazadas hacia el Norte y están en proceso de ser absorbidas por los Yanoama en el Sur, y por los Caribe y los blancos en el Norte.

Refiriéndose a los Yanoama del Paragua Monoyo distingue los Guaharibo, Guaika y Shirianna. Según su excelente mapa, los Guaharibo y los Guaica viven entre el alto Caura y las cabeceras del propio Paragua y el río Okasiarí. Es posible que se trate de los Sanemá y Waica. Los Shirianna ocupan el río Paragua desde el río Marí hasta la cabecera del río Paramichí, y éstos parecen representar a los Camapare de nuestra nomenclatura. La mayor zona de incursión de estos últimos al territorio venezolano parece ser por el río Shatopae (3° 50') de donde parte el camino al río Ututiquera.

Según Monoyo (1958, pp. 173-174), los Guaharibo (Sanemá) casi desconocen la agricultura y atraviesan los ríos por sus puentes característicos que consisten simplemente en dos gruesas lianas paralelas y superpuestas; la superior sirve de pasamanos.

A los Guaika (Waica) los considera el mencionado autor como "los indígenas de vida más primitiva y salvaje de cuantos habitan en la gran región de la Guayana venezolana..." Tienen una agricultura incipiente, cultivan camburés y plátanos como base principal de su alimentación, que complementan con la fruta de la palmera Pijiguao. Practican el endocanibalismo, consumiendo los huesos de los muertos incinerados.

Sus chinchorros son anudados, sus casas triangulares y usan arco y flechas de diversas formas, según los usos. Guardan los huesos de muchos animales, viajan por tierra, rara vez por río y construyen puentes al estilo de los Guaharibo (Sanemá).

De los Shirianas (Casapare) dice Monroya (1958) que "los verdaderos Shirianas, viven en las márgenes de los ríos, construyendo poblados muy estables y dedicándose a una agricultura algo avanzada ya". Adquieren cuitetas de los Mayongon, pero también han aprendido a construir las suyas, aunque en forma rudimentaria. Usan arco y flechas para la caza, pero "sobre todo y por todo, son comerciantes y viajeros. Constantemente se internan en Brasil, a partir del Alto Paragua, utilizando la vía del río Shoropae, Urukuera y Parima, hasta Bouvista". Se distinguen de los demás indígenas de la cuenca del Paragua por ser altos y fuertes, sanos y bien nutridos.

La última noticia sobre los Yanoama del Noreste fue publicada por Gheerbrandt (1955, pp. 345-349), y en ese informe aparece también por primera vez el nombre de Kaserapai, que debe ser una variación ortográfica de la denominación Casapare que empleamos para designar toda una subtribu y no tan sólo un grupo local como lo hizo el mencionado autor.

Navegando por el Uraricuera, en el año 1950, Gheerbrandt encontró y oyó hablar de varios grupos Yanoama con nombres distintos. Muy cerca de la Sierra Marutaní encontró a los Guadema en la margen izquierda del mencionado río. Los Guadema temían mucho a los Kaserapai, quienes habían matado a la mayoría de los Guadema y que estaban en plena pelea con Waikas y Waixchas en el Uraricuera. Es posible que se aluda aquí a un choque entre grupos Sanemá, Waica y Casapare, pero los datos existentes no ofrecen ninguna certeza al respecto. Es interesante que Gheerbrandt (1955, p. 348) opine que los Makiritare habían dejado el Uraricuera hacía unos veinte años.

Los Guadema parecen ser distintos a los Casapare según se deduce del mencionado libro; probablemente se trate de un grupo local Sanemá o Waica.

El centro de distribución de los Sanemá es la cuenca del río Padamo, afluente del alto Orinoco. Su territorio está limitado al Sur por el territorio Waica, al Oeste por los Makiritare del Cunucunuma, al Norte, por los Makiritare del alto Ventuarí, Erebato y Caura, y al Este por el territorio poco conocido de los Casapare.

Si juzgamos por la actual situación de distribución de los Yanoama, es muy probable que los primeros Yanoama con quienes tuvieron contacto los blancos en sus viajes por el alto Orinoco, fueran los Sanemá que aparecen en las fuentes históricas como Guaharibo. Con frecuencia se encuentra a los Guaharibo mencionados junto con los Waica, pero es de interés el que desde las primeras noticias, los autores hicieran la distinción entre Waica y Guaharibo.

Caulin (1958, pp. 305-306), escribiendo en 1779, ubica los Guaribe en el Marauca y sus afluentes. Según él, son de color blanco como españoles, y son los mismos "uaribas" mencionados ya por la "Expedición de Solano". Humboldt habla también de Guaicas y de Guaharibos, representantes de ellos conoció en la Misión de Esmeralda. Spruce (1908:1, pp. 396-398), quien encontró en su viaje por el Casiquiare a un viejo Guaharibo, es el primero que nos dejó las más amplias y auténticas informaciones de los Yanoama del alto Orinoco. Según ese autor los Guaharibo se autodenominan Kudé-Kubui, pero resulta difícil hoy día el decidir si se trata de Guaharibo o de Waica. Lo mismo opinamos respecto a los Guaharibo de Chaffanjon (1889). Es posible que los Sanemá hayan ocupado zonas más hacia el Casiquiare y el Cunucunuma, pero los Arawak y Caribe de esta zona ocuparon estos lugares con anterioridad a la llegada del blanco, y los límites fueron establecidos por las tribus en ello interesadas.

Es relativamente reciente la expansión de los Sanemá hacia el Norte, o sea desde el Padamo hacia el alto Ventuari, Erebato y Caura, pero, a juzgar por los datos que nos suministra la glotocronología, la separación de los varios grupos de la subtribu corresponde ya a 600-1.700 años. Establecimos contacto con tres grupos norteños de los Sanemá: los Nabudub del alto Ventuari, los Taclaudub del alto Caura, y los Pubmatari del Canaracuni. Al parecer, ellos representan grupos Sanemá bastante bien establecidos, y la distancia interna de esa familia lingüística no deja, en cierto modo, de sorprendernos.

Los Sanemá del Padamo y del alto Orinoco son prácticamente desconocidos a la ciencia, y es de esperar que la diferencia cultural entre ellos y sus hermanos que viven al norte del 4° y en un contacto íntimo con los Makiritare, sea relativamente pronunciada.

La separación geográfica de los Sanemá en un grupo meridional y otro norteño es reciente y se debe a la circunstancia de que en el año de 1947 el capitán Cardona tenía que preparar en el Canaracuni un campo de aviación (comunicación personal), y como no había indios por esa zona, para ayudarle en su empresa, fue al Brasil y trajo los primeros Sanemá a esta región de Venezuela. Esta fecha marca el inicio de la infiltración en mayor escala del elemento Yanoama a la tierra Makiritare, sus vecinos por el Noroeste con quienes han vivido desde tiempos remotos en profunda enemistad. Mientras que los Makiritare del Cunucunuma todavía no toleran nutridos grupos Yanoama en su territorio, los del Ventuari, Erebato y Caura viven en estrecho contacto con grupos numerosos de la subtribu Sanemá. Por aquí penetró la cultura Makiritare del tipo selva tropical a esa tribu esencialmente

protagricultores y compuestos de cazadores y recolectores dotados de cultura muy rudimentaria. Los Sanemá recibieron un pésimo trato de los Makiritare, comparable con el que recibe un esclavo de parte de su amo, por lo cual hacia el año 1950 los Sanemá se sublevaron contra los Makiritare y les declararon una guerra sin cuartel. Fue entonces cuando las diversas subtribus Makiritare se reunieron para rechazar a los Sanemá, a quienes vencieron en varios encuentros merced a sus armas de fuego. Parece que, como consecuencia de este incidente, la convivencia entre los Makiritare y el grupo Norte de los Sanemá resultó más pacífica, y hoy es raro no encontrar una población Makiritare en esa zona del Ventuari, Erebato y Caura, sin que en sus inmediaciones no existan algunos grupos Sanemá.

La colisión de las dos culturas inició un proceso de aculturación progresiva y los cazadores y recolectores de vegetales silvestres adoptaron una cultura superior: serían, en adelante, agricultores. Por otra parte, las constituciones genéticas de las dos tribus experimentaron profundos cambios y la del grupo minoritario será absorbida quizás por los Sanemá en un lapso de tiempo relativamente corto.

Este proceso de aculturación y de absorción genética es interesante, pues uno está acostumbrado a pensar que los Caribe han sido siempre los invasores victoriosos y dominantes. Pero en este caso concreto, el proceso parece resolverse en dirección opuesta. El avance de los Sanemá, quienes adoptaron, entre otras cosas, el arte de la navegación, tiene por consecuencia el aislamiento de los dos grandes grupos Makiritare: los Yecuana (Decuana) del Ventuari y Caura, por una parte, y los Cunuhuna del Cunucunuma por otra. Antes, estos dos grupos se visitaban con suma frecuencia, sus miembros se relacionaban mutuamente y fuertes lazos familiares existían entre ambos. Hoy, los jóvenes Makiritare desconocen ya en parte los ríos y caminos de esas regiones tantas veces transitadas por sus padres, y viajan en pequeños grupos, embargados por densa angustia cada vez que tienen que cruzar la zona ocupada por los Sanemá. Lo observado en el viaje por el alto Ventuari, nos confirmó plenamente esa opinión, porque no cabe la menor duda de que el capitán Makiritare que, junto con nuestros cinco compañeros de viaje, había luchado hacía ocho años contra los Sanemá, se sentía molesto al alejarse de las rancherías Makiritare y su sobresalto subió de punto cuando un día encontramos una balsa Sanemá en la orilla del río. No pudieron disimular su nerviosismo cuando en la selva adentro topamos con un conuco y 7 casas recién desalojadas. Siempre los despreciaban y, a simple vista, parecían despreocupados, pero la persuasión de que ya no viven solos en la tierra de sus padres, y el tener noticias de que cuatro días antes de nuestra llegada

al conuco, un indio que se había refugiado trepando a un árbol fue alcanzado por una flecha Sanemá y cayó exánime al río, no dejaba de sorprender.

Un poderoso estímulo que alentaba siempre a los Makiritare en sus numerosos viajes era conseguir una mujer entre sus vecinos de la misma tribu. Hoy, a pesar del intenso desprecio que los Makiritare profesan a los Yanoama, el tomar una mujer de esa tribu no está considerado como cosa imposible ni degradante; son muchas las mujeres Yanoama que se han casado con Makiritare (cf. Grelier, 1955b, p. 10). Este intercambio matrimonial acarrea inevitablemente una asimilación de cultura entre ambas tribus, proceso en el cual el patrón cultural Makiritare va a dominar al de los Yanoama y los genes Yanoama se infiltran al *gene pool* Makiritare. No cabe la menor duda de que los Sanemá, quienes fueron traídos por corto tiempo, llegaron al alto Ventuari y Caura donde se establecieron para quedarse y que la fusión actual entre los Caribe y los Yanoama no debe achacarse tanto a la buena voluntad de los primeros cuanto a la fuerza vital de los últimos.

La subtribu Waica ocupa la parte central del actual territorio Yanoama, la del alto Orinoco y sus tributarios, más arriba de la boca del Ocamo, incluyendo también la margen sur del río (Barker, 1953, p. 434). Como ya hemos apuntado parecen vivir también en el área general del alto río Branco y sus afluentes occidentales, y Schuster (1958, p. 114) muy probablemente tiene razón cuando dice que la Sierra Parima no limita la zona Waica, sino que ésta llega hasta tierras brasileñas.

Ya hemos mencionado los primeros contactos que los blancos tuvieron con los Waica y después de un intento poco fructífero de Hamilton Rice a principios del presente siglo, el mundo Waica se quedó ayuno de ciencia hasta que la *New Tribes Mission* logró trabar relaciones pacíficas con los Waica a través del misionero James Paul Barker. Algunos datos etnográficos fueron también publicados sobre esa subtribu Yanoama por varios miembros de la Expedición Franco-Venezolana al Alto Orinoco (1951), (cf. Grelier, 1955b; Anduze, 1958). Finalmente los Waica fueron estudiados entre abril de 1954 y agosto de 1955, por los etnólogos alemanes Zerries y Schuster, quienes están preparando una monografía sobre esta subtribu Yanoama.

Los grupos más meridionales de los Yanoama son conocidos como Xamatari, Araraibo (Seitz, 1960), Surara y Pakidai (Becher, 1960). Este último presentó un estudio muy extenso basado en la experiencia que adquirió durante los nueve meses (Octubre 1955-Junio 1956) que permaneció con ellos.

Por carecer de datos comparativos hemos considerado a todos estos

grupos locales como integrantes de una subtribu Sanumani (grupo de tupir) que representan una entidad muy auténtica de los Yanoama. Advertimos, sin embargo, que esa clasificación está sujeta a cambios en el futuro, como también lo está el mapa de la distribución Yanoama que acabamos de discutir.

El *material lingüístico* que logró reunir el autor del presente trabajo durante su estancia entre los Sanumá corresponde a un vocabulario de los Nabuduh, quienes habitan en el alto Venezuela, y de los Sanumá del alto Casiquiare. El primer vocabulario comprende 270 palabras y 730 entradas, el segundo. (Wilbert, 1961b).

Para clasificar este material dentro de los diferentes idiomas Yanoama comparamos los dos vocabularios con otros pertenecientes a diversas lenguas Yanoama y así, establecimos, en cuanto nos fue posible, un vocabulario básico, calculando las diferencias mínimas existentes entre ellos, según el método glotocronológico.

Ya hemos indicado que los vocabularios Nabuduh y Sanumá fueron recopilados por el autor. El vocabulario de los Pubmatari (Sanumá del Casiquiare) proviene de Vinci (1956, pp. 351-357). Este vocabulario arroja un total de 278 palabras, de las cuales 73 corresponden al vocabulario básico. Según lo que dice el autor en las páginas 159 (1956) y 133 (1959), se trata según todas las probabilidades, de un vocabulario Pubmatari.

El vocabulario Casapare fue tomado de Koch-Grünberg (1928, pp. 302-308). En total cuenta con 303 entradas, 65 de las cuales corresponden al vocabulario básico. Existe otro vocabulario Casapare reunido por Armellada y Maruliana (1942, pp. 101-108), que comprende un total de 232 entradas, de las cuales 54 palabras corresponden al vocabulario básico. Por el itinerario de la expedición, sabemos que los últimos autores citados visitaron a los Shirianá del río Paramichí (afluente de las cabeceras del Paragua), zona que se considera, en el presente trabajo, como extensión del territorio Casapare del Brasil.

Koch-Grünberg obtuvo su vocabulario entre los Schirianá del Uraricapará (1923, p. 288) y la comparación de los dos vocabularios parece indicar una afinidad más estrecha entre ambos, que la que existe con cualquiera otra lengua Yanoama. El cálculo glotocronológico se basa en el material de Koch-Grünberg.

El vocabulario Waica proviene del Dr. Zerries, quien, gentilmente, nos facilitó uno básico de 96 palabras de los Waica del alto Orinoco.

Recientemente fue publicado otro vocabulario de la misma lengua por

Andrade (1958, pp. 258-267) que comprende 369 emisiones. El presente cálculo se basa en el material facilitado por Zerries.

El vocabulario "Samatari" lo llamamos así provisionalmente, pues se trata, con más precisión, del idioma Surara y Pakidai del río Demini en el Brasil. El material nos lo suministró el Dr. Becher en forma de un vocabulario básico que comprende 85 palabras. Entre el Surara y el Pakidai existen solamente leves diferencias dialécticas. Un vocabulario de 40 palabras del mismo idioma fue publicado en la monografía sobre esos indios por Becher (1960, pp. 136-137). Otro vocabulario de los Yanoama meridionales fue hecho público por Seitz (1960, p. 306) y comprende 40 entradas. Las pocas palabras que permiten hacer una comparación semántica con otras lenguas similares indican que el Arara-Xamatari de Seitz está más próximo al Surara, Pakidai, Waica y Kariné que al Sanemá y Casapare.

El vocabulario del Kariné, publicado por Salathé (1932, pp. 314-316) no nos fue posible conseguirlo. Dall'Igna Rodrigues (1960, pp. 134-138) lo coloca entre el Waica y el Casapare (Schiriana de Koch-Grünberg).

Según el resultado del cálculo léxico-estadístico (cf. p. 196), se puede decir que los idiomas comparados forman un conglomerado lingüístico cuyas divergencias internas datan de 6-35 siglos mínimos (sm). Por su distribución temporal constituyen dos grupos más o menos distintos (a) una familia Sanemá con: Nabudub, Sanemá y Pubenatari, con una divergencia interna de 6-17 sm. y (b) una familia Casapare con: Samatari, Waica y Casapare y con una divergencia interna de 8-21 sm. Las lenguas extremas son Nabudub (del Sanemá) y Casapare. La distancia del Waica a los tres idiomas Sanemá corresponde a 17 sm. que es igual a la distancia máxima interna de la familia Sanemá, y los Nabudub tienen idéntica dificultad en entender a un Pubenatari como a un Waica; deben, sin embargo, comprenderse aunque con alguna dificultad. El Waica tiene mayores vinculaciones con el Samatari, con quien se comunica oralmente sin mayores dificultades.

Otras clasificaciones de los idiomas Yanoama fueron hechas por Rivet (1924, p. 678), Loukotka (1944, pp. 8-9), Mason (1950, p. 254), Rivet-Loukotka (1952, p. 1140), McQuown (1955), Swadesh (1959) y Dall'Igna Rodrigues (1960, pp. 136-137).

Koch-Grünberg (1913, pp. 455-458) ya en 1913 estableció la independencia del idioma Yanoama (Shiriana) del Caribe, y añadió que el idioma representaba aparentemente una lengua aislada. Rivet (1924, p. 678) y W. Schmidt (1926, p. 211) compartieron la opinión de Koch-Grünberg acerca de la filiación e independencia de la familia "Shirishana".

La clasificación de la "Familia Shirishana" por Rivet-Loukotka (1952, p. 1140) comprende los siguientes idiomas:

Familia Shirishana

a) Shirishana (o Guahariho), que viven repartidos en pequeños grupos en el interior, a lo largo de los afluentes del Uraricuera y en la vertiente meridional de la Sierra de Parima;

b) Karime (o Shuairi), en el río Catemany en la misma región;

c) Waika que viven en el alto Ocamo y Mocajahy, afluentes derechos del alto Orinoco;

d) Pustérikin, tribu salvaje desconocida que habita en la Sierra Parima.

Como mencionamos arriba, somos partidarios de diferenciar entre Shirishana (Casapare) y Guahariho (Sanemá) lo cual lingüísticamente parece estar justificado por la distancia de 23-35 sm entre ellos. Rivet se basa, al parecer, en el material de Koch-Grünberg (1928), que también nosotros hemos utilizado en nuestra comparación. El idioma (d) Pustérikin que aparece también en la clasificación de Loukotka (1944, pp. 8-9) es un idioma completamente desconocido y no figura, por tanto, en la clasificación de Mason (1950, p. 254), quien presentó la siguiente agrupación Shirishaná:

SHIRISHANÁ

A.—Wahariho (Guahariho)
1. Shirianá
a) Waicá (Guaica, Uaica)
B.—Carimé (Karimé)

Según Mason, Shirianá y el menos importante Carimé son los idiomas principales de la familia. Esta observación se basa en el material de Koch-Grünberg (1928, Shiriana) que fue identificado en nuestra comparación como Casapare y, como la mayor separación del stock Yanoama corresponde a esa lengua, tenemos que admitir el valor de la opinión de Mason. El Carimé no figura en nuestra clasificación.

Por otra parte opina Mason, que el idioma Waica es, posiblemente, un dialecto del Shirianá (Casapare) pero, según el cálculo glottocronológico no parece estar en lo cierto. La distancia entre los dos idiomas es de 21 sm que es mucho más que una distancia dialéctica de 5-7 sm. Waica aparece en la gráfica como más cercano al Sanemá (17-18 sm). La opinión de mu-

chos investigadores de que Shiriană (Casapare) y Waica son descendientes de los Guaharibo (Sanemá) parece tener cierta justificación.

McQuown (1955) clasificó la familia "Chirianas" de la siguiente manera:

a) Guaharibas con Chirianas, Uaica y ? Guaharibo; b) Catrime; c) Pasaracas.

Una clasificación más reciente de la familia Yanoama fue hecha por Dall'Igna Rodrigues (1960, pp. 136-137). Por sus diferencias internas el mencionado autor agrupó los diferentes idiomas Yanoama en la forma siguiente: Surara y Pakidai (Sumatari), Waika, Karimé, Shiriană (Casapare), Waroma (Sanemá, Pohomoari) (19).

Dall'Igna Rodrigues llegó a ese resultado basándose en una comparación de 40 palabras de los idiomas mencionados y explica que los idiomas de su lista fueron ordenados según la distancia relativa de cada uno de ellos, con respecto al Surara y Pakidai. También subraya el carácter provisional de su resultado, algo distanciado de los presentados por Mason y McQuown.

Es interesante, sin embargo, observar que la clasificación de Dall'Igna Rodrigues coincide, en sus detalles, con la nuestra. Al añadir los datos léxico-estadísticos, la clasificación se leería del modo siguiente:

Surará-Pakidai (Sumatari) 8 sm > Waica; 21 sm > Shiriháná (Casapare); 21-25 sm > Waroma (Sanemá).

Dos lingüistas americanos, Greenberg y Swadesh, rompieron, recientemente, con la tradición que habían establecido Rivet, W. Schmidt, Loukotka, Mason y McQuown, según la cual el Yanoama no tenía afiliación próxima con otra familia lingüística suramericana.

Greenberg (1956) clasifica a los Shiriană como un grupo distinto en la sub-familia "Chibchan proper" de la familia "Macro Chibchan". A la misma categoría pertenecen también los Tunebo.

Swadesh (1959, p. 20) establece un Macro-Siriana, con una separación interna de 50 sm. incluyendo Chapacura (27 sm) y Siriana (21 sm). Según me manifestó personalmente el Dr. Swadesh, pensaba incluir también el Warao al Macro-Siriana, lo cual aumentaría la divergencia interna del grupo a 72 sm de un *micropáylum*. Tomé cierto interés en esa indicación de Swadesh y traté de comparar el Warao con el Yanoama; sobre todo con el vocabulario más amplio que colecciona entre los Sanemá.

Hice dos comparaciones: (a) la de los vocabularios básicos y (b) la de todos los pares posibles entre el vocabulario Sanemá y el diccionario

(19) Las cursivas entre paréntesis fueron añadidas por el presente autor.

Warao de Barral (1957). Los resultados de esas comparaciones se pueden expresar del modo siguiente: Más del 20% del total de los pares comparados parecen emparentados, porcentaje suficientemente alto para estimular un estudio lingüístico más detenido. El cálculo glottocronológico preliminar dio por resultado una separación entre los dos idiomas de 45 mm correspondiente a 26% de retenciones comunes.

Tengo la impresión de que ese resultado matemático tiende a disminuir y no a aumentar, a medida que se profundiza su estudio. También observamos ciertas relaciones del Yanoama con el Ye del Brasil. Pero éstas son de carácter distinto y más distantes que los casos considerados entre Warao y Sanemá.

Como ya mencionamos anteriormente, existen ciertos indicios de que los idiomas Tunebo, Warao, Yanoama, y Ye parecen tener una raíz común en el Chibcha y están lingüísticamente más estrechamente emparentados entre sí que con la mayoría de los idiomas suramericanos.

1. SAMATARI

Idiomas	*Pares*	*Cognados*	%	mm.
2. Caspare	62	35	56	21
3. Sanemá	81	42	52	22
4. Pubmatari	65	33	51	25
5. Nabudub	79	42	53	21
6. Waica	80	62	78	8

2. CASAPARE

3. Sanemá	53	24	45	29
4. Pubmatari	57	30	53	23
5. Nabudub	61	23	38	35
6. Waica	54	30	56	21

3. SANEMA (Erebato)

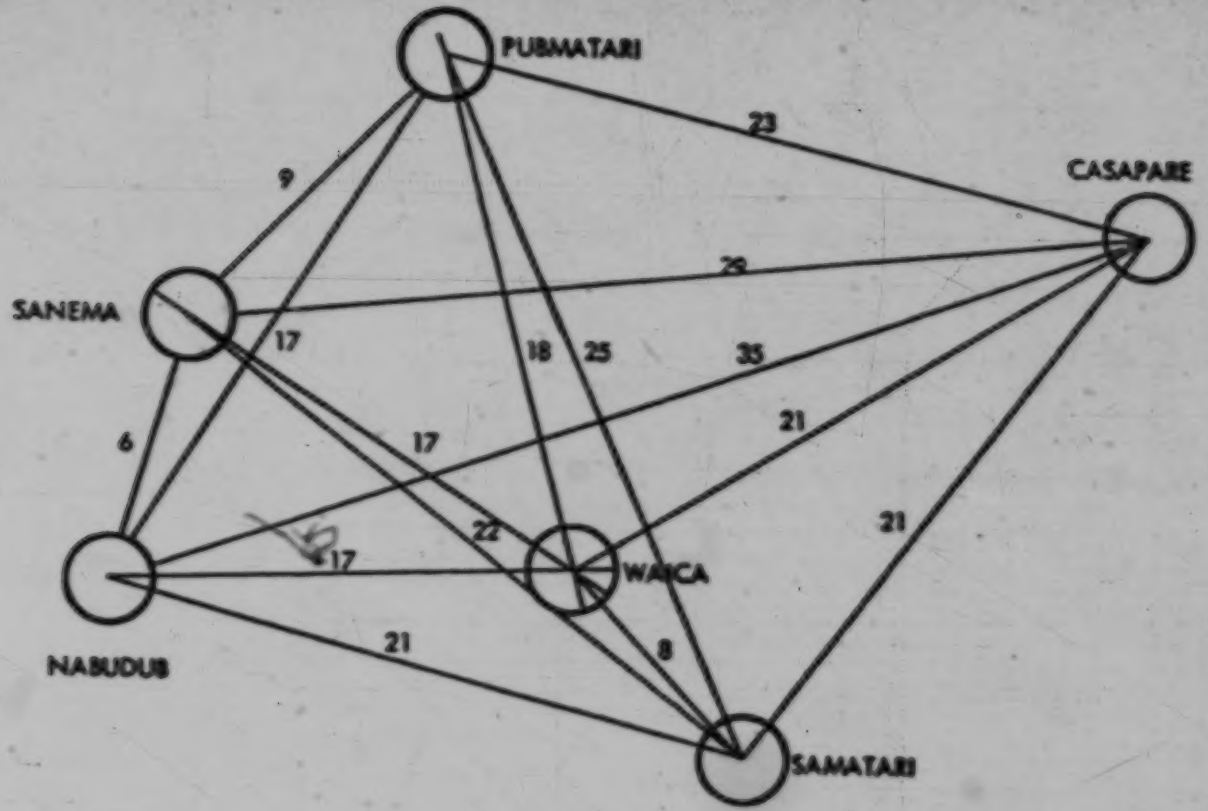
4. Pubmatari	69	54	78	9
5. Nabudub	82	69	84	6
6. Waica	89	53	60	17

4. PUBMATARI (Casiquiare)

5. Nabudub	65	40	65	17
6. Waica	71	43	61	18

5. NABUDUB (Ventuari)

6. Waica	86	51	59	17



YANOAMA STOCK

(6 - 35 mc)

Escala: 0.5 cm = 1 mc

4: Wilbert SOTO Yanoama

[P 19]

A principios del año 1961 nos, con el Dr. Layrisse, la oportunidad de visitar a los Waica del alto Orinoco, donde fuimos con el propósito de tomar *muestras de la sangre de ese grupo*. Obtuvimos 140 muestras individuales, las cuales, con toda probabilidad, son representativas para los Yanoama en general. Vamos ahora a referirnos a un hallazgo genético interesante.

Los Waica mostraron una ausencia completa del gen Diego (Di^a). Como informamos anteriormente (Layrisse, Wilbert, 1960), el antígeno Diego es un marcador genético exclusivamente mongoloide, pero, a pesar de que ocurre solamente en poblaciones llamadas "mongoloides", no aparece en todas ellas. Hay mongoloides Diego-positivo y mongoloides Diego-negativo. También se han observado diferencias graduales de frecuencia entre una población mongoloide y la otra. Hasta ahora la escala de frecuencias oscila entre 0 y 50%.

Los Waica pertenecen a las poblaciones mongoloides Diego-negativo, y figuran en la misma categoría las tribus de Suramérica: los Tunebo, Bari (Motilones bravos) y Warao. Otros grupos con incidencia muy baja podrían ser incluidos en esta categoría también, ya que la baja frecuencia que muestran para el gen se puede explicar mejor por la mezcla de una población originalmente negativa con otra altamente positiva. Un representante del último grupo es la tribu de los Yaruro.

Durante los seis años de investigación del gen Diego llegamos a una observación que creemos de importancia y es: las diferentes grupos de frecuencias del antígeno Diego corresponden a distintas afinidades lingüísticas. El caso mejor estudiado es el de los Caribe. Examinamos más de diez tribus y subtribus y muestran todas un promedio de 28% del gen Di^a. En este caso la afinidad lingüística caribe es indicadora para una incidencia positiva del gen Di^a. Se entiende, naturalmente, que entre ambos datos no existe ninguna relación causal y que esta observación no debe interpretarse en el sentido de que tratamos de hacer responsable a un cromosoma para un determinado rasgo cultural. Ambos factores son esencialmente distintos, pero su aparición paralela es un hecho interesante.

Se ha observado una conexión lingüística entre los Tunebo, Bari, Warao y Yanoama; una relación que parece ser *más íntima* que la que existe generalmente entre todas las lenguas indígenas de América y, por eso, resulta interesante que este grupo de tribus ocupe un puesto común y al mismo tiempo extremo en la escala de la distribución del gen Di^a. No se trata, en

este caso, de una diferencia gradual como la de 12% Arawak y 20% Caribe. En este caso se trata de una diferencia principal entre "positividad" y "negatividad". Las tribus mencionadas se encuentran diametralmente opuestas a las tribus Piaroa, Jca y otras con 45% de frecuencia, y éste quiere decir que los Tunebo, Bari, Warao y Yanoama son genéticamente diversos de sus vecinos Arawak, Caribe y de los Chibcha de Colombia (Piaroa, Jca), pero idénticos entre sí (siempre hablando de un solo gen).

Otra observación, igualmente interesante, es que en términos generales el patrón cultural de las tribus marcadas con el Diego negativo es relativamente uniforme: son esencialmente recolectores y no productores en cuanto a la alimentación se refiere, pero también su estructura social y sus conceptos religiosos parecen tener muchos rasgos comunes que son, al mismo tiempo, muy distintos de los de otras tribus indígenas de Venezuela y de Suramérica. No podemos ahora explayarnos en más amplios detalles sobre este interesante punto. Para resumir, diremos que los Waica (Yanoama) son genéticamente parecidos a los Warao, Bari y Tunebo. Como todas estas tribus muestran rasgos culturales muy primitivos, opinamos que la ausencia del gen Di[a] es una característica de las poblaciones antiguas de Suramérica; ya que está generalmente aceptado que las llamadas tribus Marginales pertenecen a una invasión temprana de inmigración indígena. Llama la atención que todas las tribus hablan idiomas con rasgos Chibcha.

En la discusión anterior tuvimos que incluir las varias subtribus Yanoama para tratar de ubicar a los Sanemá dentro de un marco étnico-geográfico más amplio. Ahora nos concretaremos más especialmente en los Sanemá, debido al estudio que sobre el terreno hemos hecho de esa subtribu. Muchos de los datos acumulados podrían atribuirse a las demás subtribus también, pero no juzgamos conveniente hacer una generalización indiscriminada, máxime si tomamos en cuenta que las subtribus parecen ser portadoras de diferencias subculturas.

Los Sanemá viven en el alto Ventuari, el Erebato y el Caura. Se trata pues de los Sanemadub, Nabudub y Pabenaari y sus varios grupos locales, ya mencionados en la introducción. Podemos, en principio, dividir estos Sanemá en dos grupos: unos que viven en estrecha fusión con los Makiritare y los que, aunque habitan la tierra de los Makiritare, no han logrado establecer nexos permanentes con ellos. Por lo cual resulta difícil apuntar, de manera definitiva y absoluta, datos demográficos exactos, y los que aquí publicamos lo hacemos con ciertas reservas.

A. *Sanemá del alto Caure (Padamatari)*

Localidad	*Nº Habitantes*	*Observaciones*
1. Casiracuni	300	En la zona limítrofe existen varias hordas mixtas con nombres particulares, que aceptan el nombre "Sanemá" como nombre genérico de ellos. Cambian con frecuencia sus parajeros entre Brasil y Venezuela.
2. Wanaba	200	
3. Yanahami	300	
4. Cabecera Caure	100	
5. Hordas mixtas	500	
Total	1.400	individuos estimados

B. *Sanemá del alto Erebato (Sanemalab)*

1. Karima-edi	40	
2. Wanaba	62	
3. Udehababa	125	
4. Kayabiba	143	
Total	370	individuos censados 1960

C. *Sanemá del alto Ventuari (Nahalab)*

1. Wewetia	50	Los Nahalab de Ibababa cambian frecuentemente entre el Ventuari y el Erebato.
2. Wadekaba	80	
3. Mahanaba	50	
4. Ibababa	200	
Total	380	individuos estimados

Según esta estimación demográfica, se cuenta con 2.150 Sanemá aproximadamente, en la zona del alto Ventuari, Erebato y Caure. No obstante el número de Sanemá que vive en el Padamo.

Hemos visto cuatro tipos diferentes de *casas* entre los Sanemá: (a) tipo paraviense, (b) de forma triangular y sistema Makiritare, (c) rectangular y (d) oblongo. Los tipos (a) y (b) los hemos encontrado juntos en el mismo campamento en el Ventuari, en frente al Caño Mosquito.

En nuestra excursión por aquel sitio, vimos dos balsas Sanemá estacionadas a la orilla del Ventuari. Subimos luego a un barranco y seguimos un pequeño sendero que nos condujo a un conuco de los Sanemá. A uno de los extremos había un algarrobo gigantesco cargado de frutas. Por las cáscaras regadas en el piso nos dimos cuenta de que los Sanemá habían ingerido gran cantidad. Cerca del árbol que estaba les preparó su primera

4: Wilbert 5Q18 Yanoama

sumbra, encontramos un campamento Sanemá deshabitado. Estaba constituido por cinco chozas triangulares y dos del tipo puevientos. Ambas construcciones parecen ser típicas de los Yanoama, y se destacan por su tamaño, más bien pequeño. Para la construcción de una cabaña triangular se necesitan seis palos de 1,60 m de largo que sirven de postes o soportes. Con ellos se hacen tres pares, amarrando cada uno por su extremo superior con un bejuco y dejando unos 30 cm de modo a formar una horquera. Las partes inferiores de los palos se clavan en el suelo a una distancia de medio metro. Esas horqueras en forma típica con una separación de dos metros forman un triángulo regular. Después se colocan encima de las horquetas tres palos, que soportarán la techumbre, hecha de hojas de platanillo. Un rancho similar fue descrito por Koch-Grünberg (1923, tabla 43).

Los dos puevientos tenían dos postes clavados superficialmente en el suelo a una distancia de dos metros uno del otro. Consigue al poste había una estaca más pequeña, amarrada a aquél por un bejuco. El techo de ese puevientos estaba tapizado con ramas entrelazadas y cubiertas con hojas de platanillo,y sostenido con ligera inclinación contra dos postes. El techo sobresale de los postes unos 40 cm y toca la tierra por su parte inferior. En estas casas los Sanemá cuelgan sus chinchorros de bejuco o mujagua. En algunos ranchos encontramos vestigios de fuego.

Las casas del tipo Makiriware (rectangular y oblongo) son imitaciones, en miniatura, y tienen un solo cuarto. Los techos de hojas de palma son de dos aguas rectangulares y levantados encima de 4 ó 6 postes. Los extremos del techo son rectos o redondeados. Las paredes consisten en corteza de palo o palos yuxtapuestos. Tienen una dimensión media de 4 m de largo, por 2 m de ancho y aproximadamente 3 de alto. Cada casa está provista de una o dos puertas bastante estrechas. Dentro de la casa (del tipo Makiriware) reina el mayor desorden: del techo y de las paredes cuelgan cestas, sarumas, armas, bolsas de cuero, cabuyo, frutos de palmera, chinchorros de bejuco, mujagua y algodón. En tierra están fogones, leña, utensilios de cocina, guapas con huso y algodón, rallos de yuca, los perros y los niños, todo revuelto sin orden ni concierto. Se nota que no están acostumbrados a vivir bajo techo y la casa es un depósito más bien que una vivienda.

La *tecnología* de los Sanemá está muy poco desarrollada, y precisamente por eso se puede clasificar a los Sanemá (y a los Yanoama en general) como representantes de los pueblos más atrasados de América y del mundo entero. Parece que el ideal de estos indios semi-nómadas corresponde al: *omnia mea mecum porto* — ¡todo lo mío lo llevo conmigo! y, aparte de sus armas, algunos implementos y una cesta, es rara la vez que llevan algo más consigo en sus caminatas. Ni siquiera transportan sus chin-

chozas de bejuco o mujeres de un campamento al otro, sino que los fabrican de nuevo cada vez que los necesitan.

El *fuego* lo producen por el sistema de rotación y los palitos que usan en ese proceso los llevan atados al cuezuj (cf. Barber, 1953, p. 462, fig. 6). Si el campamento está situado a una distancia relativamente corta, las mujeres llevan un rollo de leña perdida que soplan en el camino para que no se apague. El fuego es fuente de luz y de calor en las rancherías y lo mantienen encendido durante toda la noche para defenderse del frío, de los espíritus malos y de los animales peligrosos.

Las mujeres Sanemá *hilan* el algodón por medio de un huso que ruedan en el muslo. El cordel tiene enrollados tres hilos.

No *tejen* y emplean el hilo solamente para hacer adornos, guayucos y algunas veces hamacas y güenepes. Las *cestas* que fabrican están bien hechas y son muy prácticas para acarrear productos del conuco, leña y a veces ollas grandes de barro cocido; el método que emplean para hacer cestas *(twining)* es primitivo, propio de los pueblos marginales de Suramérica. Los Sanemá fabrican ollas *de alfarería* en forma cónica pero su sistema es muy elemental. El recipiente más común es la sarama.

Un implemento cortante *(gouging tool)* muy usado es el *cuchillo* hecho con dientes de agutí. Es exclusivo de los hombres, y se hace adhiriendo un incisivo del roedor a un palito de 10 cm mediante goma y un hilo vegetal fino. Los hombres lo llevan en el cuezuj, bajo el ornamento del brazo o, como vimos en el alto Ventuari, en el hueco del lóbulo de la oreja. Con ese instrumento preparan las flechas; se usa para moscar la punta o para abrir la parte inferior del asa donde se inserta la clavija, provista de una ranura para el tendón. La ranura se prepara también con el cuchillo de diente. Barber (1960, p. 54) informa que los hombres celosos de los Surará y Pakidai, a veces lo usan para herir a sus esposas y un informante del Erebato nos dijo que también lo emplearon para extraer los ojos de hombres enemigos que habían sido capturados e identificados como asesinos de un miembro del grupo. Dijo el indio que una vez que les han sacado los ojos dejan sueltas a las víctimas, quienes mueren a los pocos días en el monte. El cuchillo se afila con una piedra. Este tipo de cuchillo primitivo ha sido encontrado en la mayoría de las subtribus Yanoama: Waika (Zerries, 1956a), Casapáre (Koch-Grünberg, 1923, p. 313 y tabla 47), Karimé (Salzmann, 1931-32, p. 306 y figura 16), Surará y Pakidai (Barber, 1960, p. 54). El mango del cuchillo, relativamente corto, puede ser de madera o de un simple pedazo de hueso; se cuida también entre los Guayaki (Hitte,

1897, tabla III, figuras 4 y 6) y los Sicinó (Holmberg, 1950, p. 14), ambas tribus con una cultura primitiva.

Para aliar sus arcos, los Sanemá usan el colmillo de un báquiro. Antes de la introducción del hacha de hierro usaron *hachas de piedra*, que todavía suelen encontrarse entre ellos, aunque raramente.

El *arma* más importante de los Sanemá es el arco y la flecha. El arco, plano-convexo, de 2-2,10 m se fabrica de la madera de macanilla. En su centro mide 2-3 cm, anchura que se reduce a 0,5 cm hacia los extremos. El tendón se hace de fibra vegetal. Las diversas clases de flechas que utilizan se distinguen por las diferentes puntas que llevan. Sus longitudes usuales oscilan entre 1,60 m y 2,40 m (cf. Méndez-Arocha, 1960, pp. 54-60). Este último rango, de tener flechas de esa longitud, es otra característica de los indios nómadas de la Selva Tropical. Las puntas de flecha varían según la pieza que quieren cazar. La punta de bambú, de forma lanceolar, es para piezas grandes; para animales medianos y pequeños se emplean flechas cuya punta está hecha con huesos de mono. Hay otra punta de madera que envenenan con curare y que usan como arma de guerra (cf. Koch-Grünberg, 1923, tabla 47; Becher, 1960, p. 18). La parte inferior de la flecha está provista de dos mitades de una pluma de pava, en la forma típica para las tribus de Guayana.

Otra arma de combate es la macana de 1,50-2,50 m de largo y de madera pesada que utilizan para dirimir conflictos locales, y que es una reminiscencia de la maza de los Botocudos del Brasil.

El vestido de los Sanemá es de lo más simple. Ambos sexos usan un cordel atado en derredor de la cintura. Los hombres llevan el pene arriba sujeto por el prepucio. Entre los Nahuduh hemos visto varias mujeres que no llevan otro vestido que el mencionado cordel, sin embargo, la mayoría de las Sanemá usan un guayuco de hilos de algodón, tejido con onoto y en forma igual al tipo que presenta Becher (1960, fig. 11) de los Surará y Pakidai (cf. Koch-Grünberg, 1923, tabla 43). Como adorno, llevan a veces los muchachos cordeles en los brazos y piernas o bandas cruzadas al pecho. Atados a estos cordeles y bandas llevan con frecuencia, tanto las mujeres como los hombres, plumas blancas y multicolores. Las mujeres se pintan en el cuerpo varios dibujos geométricos y observamos un dibujo típico en forma zigzagueante que las mujeres llevaban en las mejillas. La pintura era roja (del onoto) o azul proveniente de una fruta que los Sanemá llaman *tarimo*; con que las mujeres se colorean mutuamente las mejillas. El dibujo es igual al que pintan a veces en las piedras que circundan el campamento y que se identificó con el camino del sol y de la luna. Dicen que el sol se alegra

viendo unos dibujos. Un dibujo muy similar que observamos en la cara de una mujer nos fue interpretado como "camino de la luna". No pudimos verificar con certeza si existe para ellos alguna relación entre la menstruación y ese dibujo.

Antes de entrar en *relaciones bélicas* con un enemigo, los guerreros se pintan el cuerpo con onoto. Creen que esa práctica asegura la buena puntería y les protege de las flechas del enemigo. Como hemos mencionado antes, en tiempos de guerra los Sanemá respetan a un jefe de guerra que es distinto al que manda en tiempo de paz.

Un guerrero que mata a un enemigo regresa muy lentamente a su casa, porque el "muerto pesa mucho en su pecho". Cree que la *hékula* del muerto se encuentra en el pecho de su vencedor. Allí trata de persuadir al hombre que "cuesta mucho". Pero el guerrero se resiste y ayuna durante varias semanas, porque de lo contrario la *hékula* del muerto lo mataría también. Después de ese tiempo la *hékula* del enemigo sale hacia su destino. Parece que la táctica guerrera más efectiva es la de sorprender al enemigo en horas de la madrugada cuando duerme. No vimos rancherías Sanemá fortificadas con palizadas, como apreciamos en otras sub-tribus Yanoama.

Los Sanemá, como los Yanoama, son, en general, *excelentes cazadores* y muchos rasgos de su cultura denuncian una profunda tradición en ese sentido.

También pescan, pero la pesca juega un papel secundario, de mucha menor importancia que la caza.

Fuentes importantes en su alimentación son también las frutas y los vegetales silvestres, que se procuran con frecuencia. Muchos grupos locales se dedican a la agricultura, que explotan de manera rudimentaria y que adquieren de sus vecinos los Caribe, pero para muchos grupos los productos de la tierra constituyen actualmente una base alimenticia de primer orden.

Los hombres prefieren salir de *caza* por la madrugada temprano o por la tarde, antes de la puesta del sol. Por la mañana espían la pista cuando viene a tomar agua o a buscar su alimento en los sitios conocidos por el cazador. Por la tarde, el Sanemá caza aves y pájaros cuando regresan a los árboles para pasar la noche ocultos entre las hojas.

Los hombres suelen salir solos, a veces con un compañero o formando pequeños grupos. Andan cuidadosamente, sin hacer ruido, y creen que en un momento de gran peligro pueden desarrollar tal fuerza en el cuello que les levanta sobre el suelo y vuelan a lo alto de los árboles.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

Los cazadores se preparan de varias formas para su faena. Si uno ha tenido mala suerte trata de sacarse la "sangre oscura", causa de su pésima puntería. Esto lo logra perforando, por medio de un aguijón de raya, los músculos del brazo, o haciéndose pequeñas incisiones en el antebrazo. La "sangre oscura" se produce en el cuerpo del hombre cuando una mujer en estado de menstruación toca al cazador o alguna de sus armas, o también si una mujer, en ese estado, comió de la perra por él cazada.

Un buen cazador no come de su propia perra para no perder la suerte ni errar su puntería. Come de la caza de su compañero; de los animales cazados por él pide solamente el cráneo y las costillas, que guarda cuidadosamente en ciertos lugares cerca de la ranchería o en su casa. Allí se exhibe para aumentar su prestigio de diestro cazador, de lo cual dependen muchos aspectos de su vida social, como por ejemplo, el de conseguir una segunda mujer.

Es también peligroso perder una flecha cuando se está cazando. Por eso sólo disparan la flecha cuando, de no dar en el blanco, pueden fácilmente recogerla. A pesar de estas precauciones, a veces, la flecha se extravía o queda colgada de un árbol inaccesible. Entonces, el hombre, para no perder la puntería, la pone bajo la protección de Omao, a quien se dirige diciendo: *";Omaowan ipa lalaka nalilapala!"*, lo que significa: "¡Omao, guarda mi flecha!".

El perder la puntería o la suerte en la caza puede provenir de una razón técnica o de una causa sobrenatural. La primera se debe a un debilitamiento del cuerpo, ocasionado por enfermedad u otras causas que influyen sobre la vista o la fuerza del brazo. Si es debido a esta última causa, el cazador conoce el remedio. Va al monte, busca un árbol de madera dura y pesada; corta un trozo al que luego prende fuego y recoge las cenizas que se aplicará a las cortaduras inferidas en el brazo. Si aguanta el dolor sin llevarse la otra mano al brazo lastimado y no grita recuperará nuevamente los músculos las fuerzas perdidas y el cazador recobra su suerte y su puntería.

Si el cazador regresa sin ninguna presa puede ser porque Omao no le favoreció y esta es la razón sobrenatural de su fracaso.

Según nuestros informantes del Erebato, un buen cazador habla frecuentemente con Omao, pues sin su protección no tendrá suerte. Por eso, le dice: *";Omao awayi ipa lalewa hada kapilama!"*, que se traduce por: "¡Omao, saca mi presa para afuera!".

Peor que no tener suerte es perder la vida en un accidente de caza y para implorar la protección del más allá reza el cazador: *";Omao sawoia palii!"*, es decir: "¡Omao, protégeme!".

4: Wilbert SQ18 Yanoama

Naturalmente todas estas precauciones resultan inútiles si el cazador no aprendió el arte de la caza. Tiene que saber cómo viven los diversos animales e identificar sus huellas. Si estás cerca mandá a su perro que siga la pista de la presa; el éxito de un cazador Sanemá depende, en gran parte, de su perro. El cazador debe conocer también una gran variedad de llamadas para atraer a los animales y a las aves y, sobre todo, saber la flecha que tiene que disparar para matar el animal que acuda a su reclamo.

Todo esto y mucho más que nosotros ignoramos tiene que aprender el cazador Sanemá para disfrutar de sus conocimientos no sólo en la tierra sino también en el mundo de Omao, después de su muerte. Un diestro cazador sigue viviendo en el "cielo" y allí tendrá la oportunidad de recompensar la benevolencia que Omao le otorgó durante su vida terrenal.

Los Sanemá cazan con arco y flechas. Por lo general, cada hombre lleva consigo, además del arco, cinco flechas y un carcaj con diversos tipos de puntas.

El carcaj, hecho de bambú, lo llevan colgando por medio de un bejuco, ya sea del cuello, al pecho o arrollado a la espalda. En la mayoría de los casos llevan atados al mismo carcaj unos palitos con que encienden fuego. En el monte, hacen con extraordinaria rapidez la punta más indicada para matar al animal que se les pone al alcance, y sorprende la habilidad y la prisa con que tiran una o varias flechas.

Si hay varios cazadores rodeando una manada de báquiros o un grupo de monos, la presa pertenece al que la mató.

Parece que los Sanemá del Erebato también usan una especie de trampa (*Sobo<ippzalgenfalle*) sobre todo para capturar a la lapa o al venado (20).

Para coger aves y pájaros, el cazador se sube a un árbol muy alto y allí se esconde detrás de unas ramas dobladas. Arroja a los pájaros con algún alimento y, cuando están próximos los tira; un compañero espera, al tronco del árbol, la caída de la presa para recogerla. A fuer de experto cazador, conoce los árboles donde acostumbran los pájaros para pasar la noche. El hombre, valiéndose de hojas de palma y de bejucos, prepara cuidadosamente un escondite con la esperanza cierta de que, mediante esta emboscada, el botín será abundante.

La caza en grupos es frecuente entre los Sanemá y lo hacen, sobre todo, para cazar un grupo de monos, de báquiros o para matar un felino.

---

(20) Parece que en ciertas regiones un primitivo cultivo entre los Sanemá, ya que los Sanemá Pakidai (Becher, 1960, p. 77) y Waica (Zerries, 1954c, p. 151) de la misma.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

La carne de tigre no se come, pero guardan los colmillos en el techo de la casa. A los báquiros que consiguen les atan las manos con las patas, los cargan en la espalda y los llevan a casa. La carne del báquiro es muy apreciada y toda la ranchería se congrega para comer de la presa, excepto los jóvenes solteros quienes, por orden del capitán, no deben probar la carne a fin de que no se mueran los cazadores que han matado a los animales. Pueden, sin embargo, comer otra carne y la comida que más les apetezca.

Hay algunos animales cuya caza está vedada a los Sanemá; así, no comen culebras, matan al caimán pero no prueban su carne. Nos dijeron los Sanemá del Erebato que incineran a los caimanes como a los hombres, pues, en realidad, para ellos los caimanes habían sido hombres. Es tabú matar a un morrocoy o a una tortuga. Antes fueron personas y Omao no permite que se las mate. Hay otros animales a los cuales matan y comen solamente bajo ciertas condiciones, entre ellos el águila (21).

Si un cazador se encuentra con un águila, cree hallarse ante el ejemplar de una especie de animal que anteriormente fue gente. Puede hallarse delante de un amigo o un enemigo. Por eso, antes de tirar pregunta al animal si es amigo o enemigo y solamente si contesta que es enemigo debe matarlo. En la mayoría de los casos, se trata de un enemigo y el cazador lo mata con doble fin: tener carne y hacer desaparecer a un enemigo. El cazador lleva el águila a su casa y la mujer la prepara para la comida. Los que comen de la carne no deberán defecar en la tierra, sino solamente en el agua. El mismo cazador no debe comer de esa carne y guarda ayuno durante dos meses. El águila "pesa mucho" en su pecho y solamente cuando "salió para arriba" el cazador se mejora y empieza a sentirse bien otra vez. De ahora en adelante quienes comieron de la carne, pueden vivir sin tomar las precauciones antes mencionadas (22).

Se diría que para cada ranchería Sanemá existe una ranchería de águilas y de *hanekasi*. Esa creencia tiene características de la idea del *alter ego* y los Sanemá aplican a esos animales, cuando hablan con ellos, los términos de parentesco. Lo mismo sucede con respecto a los tigres y a otros animales que nos indicaron vagamente.

La *pesca* juega un papel muy secundario en la economía Sanemá. Pescan con barbasco, con arco y flecha, pero no hemos visto flechas especiales para este fin. Ultimamente han adoptado el anzuelo que hoy usan con bastante frecuencia.

(21) Los Sanemá y Pakidai matan al águila, pero botan su carne. Dicen que transmite enfermedades (Becher, 1960, p. 77). (Cf. el capítulo sobre "la muerte" del presente estudio).

(22) Ver el capítulo que trata de "guerra".

De segunda importancia, figurando después de la caza, es la recolección de varias clases de animales pequeños, insectos, frutas silvestres, así como miel y huevos. Las cogollos de palmeras forman parte importante en la dieta, pero sobre todo la fruta de la palmera pijiguao (*Guilielma* sp.) cuya cosecha, durante los primeros tres meses del año, marca la fecha de fiestas y otras actividades sociales. No logramos averiguar mucho de los Sanemá sobre este asunto, pero Barker (1953, pp. 447-48), Zerries (1955b) y Becher (1960) se refieren a esta fiesta con más detalles, según la presenciaron entre los Waica, Pakidai y Surara (cf. Vinci, 1959, pp. 111-118).

Entre los Sanemá, debido sin duda al contacto con sus vecinos Macú y Caribe, la *agricultura* ha adquirido cada vez mayor incremento. El sistema de cultivo es todavía muy rudimentario, el de "corta y quema". Los productos principales son: plátanos, cambures, yuca dulce y amarga, ocumo, y algunas hierbas que tienen importancia mágica (cf. Barker, 1953, p. 444, plantas similares entre los Waica). Entre las plantas mágicas de los Sanemá hay una que cuidan con sumo esmero. Un informante nos contó el espanto general que se apoderó de todos cuando un día, un grupo de enemigos arrancó, de noche, todas las plantas mágicas de sus conucos. Creían que iban a morir o, por lo menos, a enfermarse y el "*tabli* tuvo mucho trabajo" para salvar a su gente. Existe aquí una creencia similar que ya hemos observado en conexión con las águilas y *hanekasi*.

La agricultura ha dado cierta estabilidad a los subgrupos Sanemá y ha introducido cambios en su sistema social tradicional. No todos los grupos han adoptado esta nueva economía y con frecuencia surgen pleitos y peleas porque los recolectores se apropian indiscriminadamente de los productos de un conuco del grupo agricultor. Ese fue el motivo que indujo a los Mahiriwe a pelearse con los Sanemá, quienes, todavía, en aquella época, no habían adoptado la agricultura que florecía entre sus vecinos.

Los Sanemá no tienen *animales domésticos*, y hasta los perros son contados. Es posible que los Yanoama los hayan adoptado recientemente. Todavía no han encontrado un nombre específico para ese animal y lo llaman como al tigre *póliuwa*. Algunos informantes insistieron en que existe una diferencia fonética entre la palabra *pólewa* = tigre y *póliuwa* = perro, pero no cabe la menor duda de que se trata de la misma palabra. Crían los perros para que les sirvan como ayudantes en la caza.

En una ranchería Sanemá se encuentran con frecuencia animales de diferentes especies pero ya domesticados. Los cazadores llevan a la casa pichones de pavas, grullas, guacamayos y loros, así como acures, lapas y monos para regalárselos a sus esposas o niños.

[P-208-A]

Indios Nahuduh
al frente de su casa.
Entrada de la casa Mahekoto

Una familia nuclear Nahuduh «Sanema»
delante de su casa.
Las hamacas son de fibra vegetal

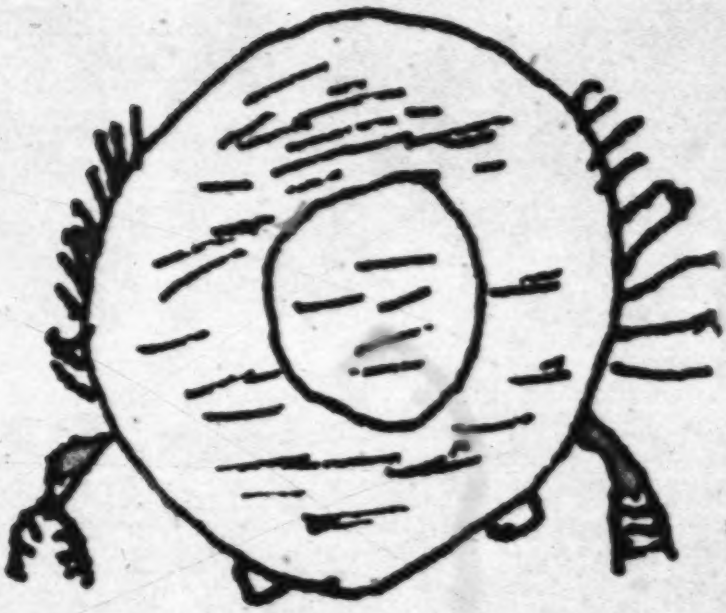
[P.208-B]

Mujeres y niños Makushi (Kamarang)

Pueblo Makushi armado en busqueda de alguien hecho por la noche

[P.208-C]

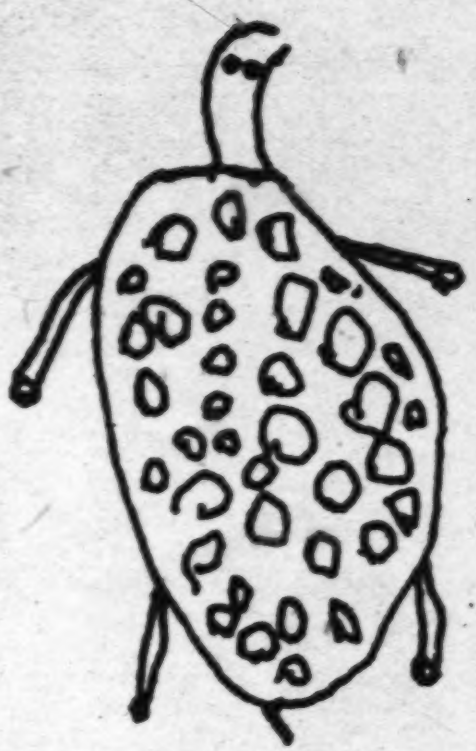
Hombre en su cayuco llegando a la casa. Dibujo de un indio Xamoal



El cazquejo. Dibujo de un indio Xamoal

[P-208-D]

Palma. Dibujo de un indio Sanema



Hi'manamy o tortuga. Dibujo de un indio Sanema

4: Wilbert SQ18 Yanoama

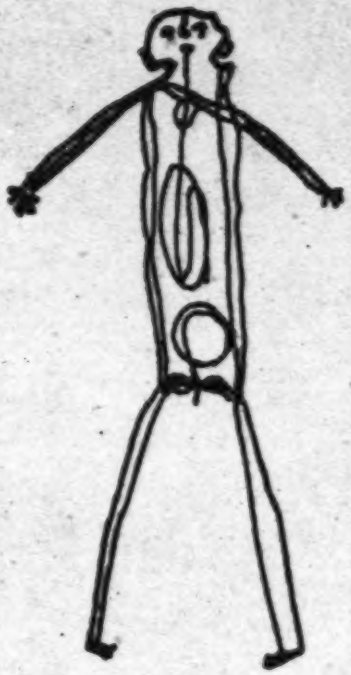
[P. 208-E]

El sapo hombre que sabió los sitios bárcos de la persecución del Gran Tigre. Dibujo de un indio Yanomá

Oso hormiguero. Dibujo de un indio Yanomá

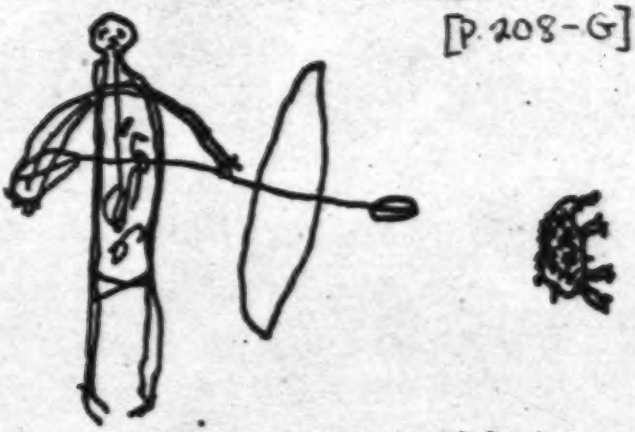
[P208-F]

El shaxbo. Dibujo de un indio Xavante



Un hombre, un animal, chimpu, mika, Dibujo de un indio Xavante

[P. 208-G]



Indio cazando bisquiera con arco y flecha. Dibujo de un indio *Sanema*

La *hilozhidi* del acordeon. Dibujo de un indio *Sanema*

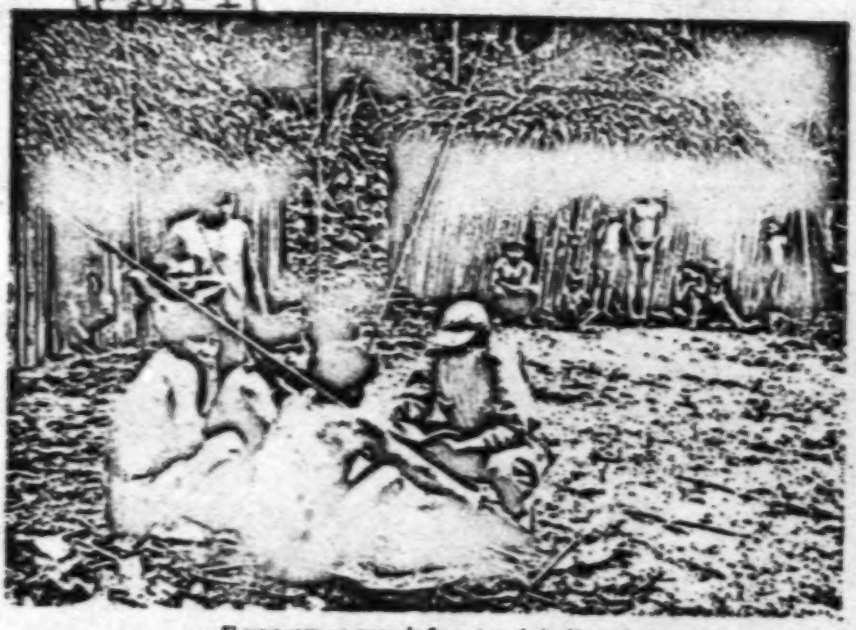
[P. 208-H]

Quemando un monte. La cenizas hacen explotar de humo y el cielo aparece cubierto del mismo. Dibujo de un indio Yanomá

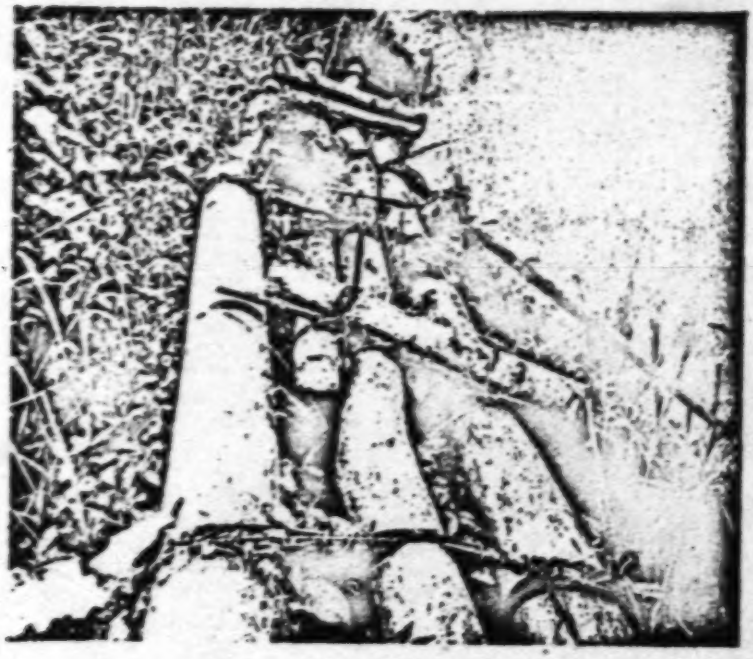
Comunidad. Dios creator del cosmos del sol y de la tierra. El "yaupi" creando en un hueco de hule de la tierra con animales. Dibujo de un indio Yanomá

4: Wilbert
[P. 208 - I]

SQ18 Yanoama



El autor entre un grupo de Xamañ en el río Ventuari



Bebe Xamañ

[P. 208-J]

Grupo de mujeres y niños Sanema del río Orinoco. En el fondo la pared de una casa comunal de los indios Makiritare

4: Wilbert SQ18 Yanoama

[p.208-K]

Grupo de indios Sanema del alto Ventuari en su casa. La muchacha (de pie) lleva unos adornos de plumas blancas

[P.208-L]

Indio Sanema del alto Ventuari preparando el asta de una flecha utilizando de un "cuchillo" rústico hecho de un diente de un roedor montado en un palito

4: Wilbert SQ18 Yanoama

[P.208-M]

Machacha Wein del río Orinoco

Cuenta: Luisana Sanoma

[P-208-N]

Una joven Waiu del alto Orinoco. Las pulseras se mantienen en pantorrillas de los bebés

Cortesía: Luciano Romano

4: Wilbert SQ18 Yanoama

[P. 208-0]

Fratello Wilco del cho Orinoco

Cornelio: Luciano Bonzani

[P 208-P]

Ranchería de indios Cashibo en la misión "La Virgen de Cocayan", cerca de Puerto Ayacucho

Ranchería de Piapoco aculturados cerca de Puerto Ayacucho

La *bebida* de los Sanemá es el agua. No preparan bebidas alcohólicas. Recientemente los Sanemá que viven relacionados con los Makiritare han aprendido a preparar cashiri y empiezan a tomarla con cierta frecuencia. Sin embargo, preparar bebidas alcohólicas es desusado en general entre los Sanemá y los Yanoama.

La *mayoría* de los alimentos son tomados o usados en las brasas. No consumen sal, propiamente dicha, pero utilizan las cenizas de leña yají. También limpian arcilla seca y se la comen.

Como *estimulantes* tienen el tabaco y el yopo. No fuman sino que arrollan las hojas del tabaco y preparadas con cenizas las colocan detrás del labio inferior. El yopo lo hacen con ciertas hojas y cenizas de corteza. Parece que tienen varias clases, según sus grados de fuerza. Nos mostraron una clase gris y otra negra. El que quiere tomar una dosis coloca el polvo embriagante en un tubo y un compañero se lo sopla en la nariz. Por lo general el yopo tiene relación con conceptos religiosos. Parece que lo toman en las fiestas exequiales cuando acompañan a un difunto y su "*bihula* hacia arriba". Los wurgas también lo utilizan, con frecuencia, en sus diversos ritos. Se conocen casos en que un hombre "salió volando" con una dosis fuerte de yopo y, perdiendo la dirección, ¡no volvió a la tierra!

Fundar una familia es el anhelo de todos los jóvenes de la tribu. Observamos cierta *irregularidad* en la costumbre de determinar la *residencia* matrimonial. En el grupo Sanemá del Erebato ésta parece ser bilocal como entre los Waica del alto Orinoco (Barker, 1953, p. 478), mientras en el Venezuari notamos una tendencia hacia una unilocalidad. No tenemos certeza, pero parece ser que la residencia normal es inicialmente matrilocal con servicio de noviazgo postmatrimonial y luego cambia en bilocal. Ese arreglo da lugar a la formación de *familias extensivas bilocales* en la sociedad Yanoama.

Sociedades con *familias extensivas bilocales* son relativamente raras, pero su existencia entre los Sanemá no nos sorprende si tenemos en cuenta que la situación económica de la tribu se presta a un arreglo en esta forma. En su estado seminómada no parecen existir factores económicos suficientemente decisivos para exigir una regla residencial unilocal, que impediría, en cierto modo, que un joven quedase, después de su matrimonio, en el grupo de su familia de orientación o que saliese para fundar su familia de procreación matrilocalmente, con arreglo a circunstancias particulares. Pero lo que sí creemos es que las *irregularidades* observadas se deben, precisamente, a los cambios económicos y tecnológicos que, a través del proceso de aculturación, están sufriendo actualmente los Sanemá de las zonas adya-

cuanto con los *Makiritare*. El cultivo de la tierra, aunque de manera sólo rudimentaria, y las posibilidades de aumentar sus propiedades, mujeres, como natural consecuencia, no solamente mayor estabilidad y quizás un aumento demográfico considerable sino también el impulso que rompe el balanceado equilibrio existente en la costumbre de seleccionar la residencia postnupcial, que es fundamental para la familia extensiva bilocal (cf. Murdock, 1949, p. 35). Así es que uno de los factores que más contribuyó a provocar cierto desequilibrio entre los Sanemá fue la adopción del sistema agrícola Caribe. El traslado postmatrimonial de un grupo local para el otro no tenía mayor trascendencia en una sociedad nómada, pero hoy reviste dificultades antes no sospechadas siquiera, pues ahora un hombre tiene que dejar, si sigue a su mujer, sus tierras cultivadas. Abrigamos la seguridad de que las tendencias hacia la costumbre unilocal tienen sus raíces, precisamente, en ese cambio económico. Finalmente, la existencia de la familia extensiva bilocal entre los Yanoama está en completo acuerdo con el tipo hawaiano de la organización social que estamos describiendo como típica para esta tribu.

Sin conocer íntimamente a una familia nuclear Sanemá resulta complicado agrupar, con certeza, a los integrantes de un grupo local, basándonos sólo en sus nexos familiares, sobre todo en una comunidad donde se practica la poliginia, el sororato, el levirato y un sistema hawaiano de parentesco. Hay ocasiones, sin embargo, en las cuales los miembros de una familia nuclear se reunen: para la comida, para dormir, etc., y, a pesar de que aún no tenemos un conocimiento exacto de la sociedad Sanemá, podemos, con todo, decir que la *familia nuclear* existe como célula definitiva en esa tribu, asumiendo todas las funciones y todas las responsabilidades específicas de esa entidad social. Así existe el arreglo formal del matrimonio que sanciona el contacto sexual entre los esposos y garantiza la procreación. Existe una colaboración económica entre los miembros de la familia nuclear que arregla el trabajo y proporciona la subsistencia necesaria y, de esa manera, inyecta persistencia en la convivencia familiar. Prácticamente no existen trabajos que excedan la capacidad de la familia nuclear y los pequeños aprenden el modo de vivir directamente de sus padres y de los mayores.

El centro más visible de la familia nuclear es el fogón a cuyo alrededor comen y duermen. De aquí salen a sus labores y, al regresar, se reunen de nuevo al amor de la lumbre. Después de un largo caminar, el hombre saca los palillos de su carcaj y prende fuego; hay un nuevo fogón; se establece un nuevo hogar.

Cada individuo Sanemá pertenece también a una *familia extensiva* compuesta, según las reglas de residencia ya explicadas. El grupo local con-

4: Wilbert SQ18 Yanoama

sisre en dos o más de esas familias extensivas de una misma parentela bilateral y forman una *banda*. Este grupo local o banda es la unidad social más grande a la cual pertenece un Sanemá. Los términos "suberibus" y "tribus" que nosotros utilizamos son denominaciones artificiales carentes de sentido auténtico para el Sanemá. Pero la banda sí es para él un concepto familiar que conoce muy bien y con la que se identifica. La banda garantiza estabilidad económica y social y su bienestar redunda en beneficio del miembro individual, que se tiene ligado a ella por multitud de nexos familiares.

Cada grupo local cuenta con un sinnúmero de enemigos mientras que el círculo de los amigos es sumamente reducido. El contacto de todo un grupo con el grupo vecino es raro, aunque suele ocurrir. A veces se reunen por razones comerciales o en las ceremonias fúnebres, pero su amistad es débil e inestable.

No logramos, por falta de informante, obtener la lista de los *términos de parentesco*. Nuestra impresión es de que se trata de un sistema hawaiano. No se permite casarse con una prima cruzada o paralela. Existen nombres personales que recibe el individuo por el teurgo, pero el término de parentesco parece ser el más usado en el tratamiento diario de las personas. Se considera una ofensa el mencionar el nombre de un difunto en presencia de alguno de sus familiares y, como mencionamos antes, los términos de parentesco están extendidos incluso para hablar con ciertos animales durante la cacería.

En general, el trato de las personas entre sí es muy liberal, con excepción del fuerte *tabú prohibitivo* que existe entre el yerno y su suegro y suegra. Generalmente no debe acercarse uno a los padres de la esposa. Sólo puede hacerse en casos de emergencia rompiendo así la costumbre. Estos casos de emergencia se presentan, por ejemplo, durante un combate, cuando una de las personas está herida.

La *adopción* de un huérfano ocurre de modo informal, cuando se trata de un niño pequeño. Se le recibe en la familia, que le adopta, como un miembro propio más. Niños de más edad viven también en una familia del grupo, pero no son adoptados propiamente, pues no se les atribuyen denominaciones específicas de parentesco. No creemos existan términos especiales para expresar una relación de adopción.

En lo que se refiere a la *estructura social* parece que las distinciones principales son las del sexo y de la edad. El hombre que ejecuta sus trabajos diarios con maestría goza de gran prestigio entre sus semejantes; y quienes logran pleno éxito en sus labores escalan la máxima figuración en la jerar-

4: Wilbert SQ18 Yanoama

quía social. En la sociedad Sanemá ganan de elevado rango los tres teurgos que indicaremos más adelante; pero, hacemos hincapié en el hecho de que los datos que aquí presentamos, respecto a este punto, son provisionales y, por lo tanto, sujetos a posible modificación.

Como veremos, la sociedad Sanemá parece tener tres teurgos distintos: un "mago", un *shamán* y un *sacerdote*. Este último reviste características de un auténtico especialista, ya que, en gran parte, vive de su oficio. No cabe la menor duda de que los teurgos, en general, y el shamán y el sacerdote en particular, figuran en posición más encumbrada en la sociedad Sanemá; sobre todo si los dos oficios los ejerce una misma persona. Nuestra sorpresa fue grande al encontrar esa estratificación entre los nómadas Sanemá, aunque no nos cogió de espanto, pues ya conocíamos una situación similar entre los Warao (Wilbert, 1957a).

La opinión más en boga entre los etnólogos que se han abocado a este asunto es que se trata de un rasgo circuncaribe y andino, en lo que se refiere a la trilogía: *sacerdote, templo, ídolo*, y que la existencia de ese complejo cultural entre los Warao sería índice de su decadencia, debido a circunstancias adversas a su cultura. En lo tocante al culto del templo en sí mismo, también creemos que es un rasgo propio de culturas formativas y civilizaciones indígenas, pero es muy probable que ese culto del templo se asiente sobre una plataforma muy antigua de la cultura paleo-india suramericana y que, por sus condiciones específicas, se prestó al desarrollo o a la adopción del culto.

No creemos que a alguien le agrade argumentar que los Yanoama representen un pueblo degenerado porque, si admitimos Marginales auténticos, los Yanoama forman parte de ellos. Tienen, sin embargo, el concepto de un Héroe Cultural deificado, autor de todo y que se preocupa constantemente de su creación. Es la causa, el principio y el fin de todos los hombres y se sirve de un sacerdote como intermedio entre la tierra y el cielo. Este personaje es distinto al shamán y su mundo.

Los Sanemá no tienen un culto del templo pero sus conceptos de magia y de religión son casi idénticos a los de los Warao donde estos conceptos primitivos sirven de base al culto. Esa base, como lo hemos comprobado a través de nuestros estudios, es primitiva y propia de los Marginales y la identificación de la sobre-estructura como préstamo cultural entre los Warao nos facilita la comprensión del culto entre esa tribu. Resulta seguramente también más fácil explicar el culto del templo de los Warao considerándolo como préstamo que como vestigios culturales de una sociedad en decadencia.

Con respecto a los caracteres Chibcha en los idiomas Warao y Yanouma, se trata probablemente de un substrato que provisionalmente llamamos proto-Chibcha. Los rasgos Chibcha que en ellos se advierten no parecen representar elementos adquiridos debidos al contacto sino a un antiguo estrato común de los idiomas que se identifican hoy día como Chibcha. Finalmente falta por indicar que, al juzgar por la constitución genética (el antígeno Diego) de algunas tribus Chibcha, se puede pensar en que la cultura altamente formativa, fue introducida por gente genéticamente distinta a los Chibcha Marginales como Tunebo, Barí, Warao, Yanouma, cuya cultura estaba condicionada favorablemente hacia la adopción y el incremento de las culturas formativas y de las civilizaciones indígenas. Algunas tribus fueron absorbidas por los invasores; otras, como las tribus que acabamos de mencionar, mantuvieron su independencia. Quizás tengamos que tratar en el futuro, con más énfasis, de reminiscencias primitivas en las culturas formativas, en vez de hablar tanto de rasgos y préstamos occidentales entre los Marginales de Guayana y otros. Tenemos la impresión de que estamos poniendo más de relieve un complejo de cultura antigua en Suramérica, del cual ha sobrevivido un número de rasgos en las culturas más desarrolladas.

Los *cargos políticos* los ejercen un jefe y un líder de guerra. Creemos que el sacerdote puede ser al mismo tiempo el jefe de un grupo local. No podríamos, sin embargo, dar una afirmación categórica, debido a una confusión que existe entre la gente como consecuencia de la fuerte corriente cultural que está invadiendo ese núcleo Sanemá. Entre el mismo grupo del Ventuari observamos que el oficio de jefe se hereda patrilinealmente. El viejo jefe había dejado sus oficios al hijo mayor, de unos 28 años de edad, y era fácil darse cuenta que su hermano menor, de unos 20 años, también era respetado como un posible jefe futuro (cf. Becher, 1960, pp. 60-61). No existen jefaturas de más de un grupo local.

Por razones de índole religiosa que explicamos más adelante, el sacerdote (que quizás es el jefe en muchos casos) no puede participar activamente en una guerra; manda, en esos casos, el "jefe de la guerra" quien, en tiempo de paz es uno de tantos en la sociedad, pero automáticamente asume su poder en los peligros bélicos.

Existe un hombre a quien todo el mundo tiene miedo. Es el *"guapo"*. No entendimos su función dentro de la sociedad, pero sus actuaciones son violentas y pasivas de sanción en casos extremos.

Durante los primeros días de nuestra visita, nos causó la impresión de un auténtico enajenado, pero luego nos dimos cuenta que, aunque mental-

4: Wilbert 2018 Yanoama

mismo sano, llega su servicialismo hasta el extremo. Para saludar nos apuntó con la flecha en la garganta, bailaba como un energúmeno y, durante un día completo, se dirigió caminando en nuestro alrededor siempre con la flecha lista para disparar. De medio día en adelante estuvo bajo la influencia embriagante del yopo y su conducta era aplaudida por unos y censurada por los demás. El jefe, con quien estuvimos casi todo el día, no hizo ningún caso de lo que nos sucedía y no prestó mayor atención.

En el grupo del Erebato también había un *guapo* y uno de nuestros informantes nos explicó que esa "gente" está predestinada para vivir con ciertas especies de animales bajo la tierra, después de su muerte. Allí se quedarán sólos en compañía de las mujeres que ocultaron su menstruación y fueron, por eso, tragadas por la tierra. Un muchacho de Canaracuni nos trazó un dibujo de *Omao* encima del camino del sol y de la luna y de la tierra. Por debajo de la tierra pintó a un hombre sentado en una piedra rodeado de animales: era el *guapo*.

De cuanto llevamos apuntado, deducimos la posibilidad de que no se trata de casos aislados sino que el *guapo*, quizás, representa un tipo social que desempeña un cargo institucional con sus respectivos deberes y funciones fijos. A un *guapo* del Erebato no le permitieron participar en la ceremonia de recoger los huesos de su padre, porque a la muerte de su progenitor había matado a un niño y temían que el dolor le podría llevar, otra vez, a semejante exceso. En sus tradicionales duelos nadie se atreve a pelear con el *guapo* pues temen que en el ardor del encuentro pierda su dominio personal y mate a su contrincante. Parece existir solamente un *guapo* en cada grupo local y, por lo que se ve, puede tener por misión social eliminar los elementos débiles del grupo, a pesar de que no se da cuenta de tal función. Nos explicaron, por ejemplo, que, a veces, se invita al grupo vecino a la fiesta de los muertos cuando, reducidas las cenizas a menudo polvo, ingieren las de los compañeros difuntos. Esa invitación se extiende también al grupo enemigo máxime si se conoce con certeza que entre los difuntos, cuyas cenizas van a tomar, hay uno que murió por *intervención mágica* de un miembro de la banda enemiga. Durante la ceremonia el *sabli-shamán*, antes de abrir la totuma que contiene las cenizas, indica al *guapo* de su grupo el probable asesino del bando contrario, quien para evitar complicaciones resulta ser siempre el hombre más débil del grupo. La fiesta se desliza como si nada hubiera sucedido, pero los enemigos que perdieron al hombre durante la fiesta invitan a sus adversarios para celebrar la fiesta de sus muertos también.

Los viejos, por su parte, no parecen estar muy seguros ante ese elemento

4: Wilbert SQ18 Yanoama

y unos Sanemá del Venezuari explicaron que el *guapo* tiene que tratar a los visitantes de esa manera para probar su valentía. Sería interesante conocer con más detalles la función del *guapo* Sanemá y saber si se trata de unos casos aislados o es un fenómeno tradicional.

Los Sanemá creen que el niño existe en el padre, quien lo pasa a la madre para que crezca y nazca. En las comunidades Sanemá que conocimos en nuestra expedición, nos llamó la atención el escaso número de niños que había en la población. Los padres manifiestan mucho cariño a los niños y cuando éstos están crecidos participan, en la medida de su edad y sus fuerzas, en todas las actividades de los adultos.

Parece que conocen ritos indicadores de la entrada de un joven o de una muchacha en la pubertad. La primera menstruación indica que ya el hombre puede tener relaciones sexuales con la esposa que le fue prometida cuando aún era niña. A veces una muchacha se niega a casarse con el hombre a quien fue prometida por esposa, pero tiene miedo en ocultar sus primeras menstruaciones por razones mitológicas.

Cuentan los Sanemá, en su literatura oral, un caso muy triste y que ocurrió en tiempos remotos porque una muchacha ocultó su primera menstruación. *Oincitib*, un enano de escasas carnes, se enteró de lo sucedido y dejó caer durante una temporada copiosa lluvia que arrasó con la ranchería donde vivía la moza. Todos los hombres se murieron. La joven salió y se fue a vivir con el grupo vecino, donde la acogieron con inequívocas muestras de amistad. El mismo día de su llegada, un hombre fue al río para pescar, cuando, de repente, vio flotando sobre las aguas los cadáveres de la gente de la ranchería recientemente destruída por los aguaceros. Inmediatamente se dio cuenta de lo que había sucedido. Regresó a la ranchería y mató a la muchacha. El enano se comió a la joven y a toda la gente que habitaba la ranchería destruída por la lluvia. Sin embargo, ésto sucede muy rara vez, por eso el enano está tan delgadito.

Desconocemos el contenido de los ritos de la pubertad, pero parece que a ambos sexos se les corta el pelo y, tanto los varones como las hembras tienen la comida racionada a cazabe y agua, y eso en poca cantidad. No prueban la carne. Un informante del Erebato nos habló de una choza especial donde las mujeres permanecen mientras les dura la regla. Si le entendimos bien, esa choza es redonda en forma de cúpula y fabricada con hojas de palmera clavadas en la tierra. En la choza hay un círculo hecho con palillos yuxtapuestos, dentro del cual se encuentran dos palos clavados en la tierra a un metro de distancia. Entre estos palos se fija un bejuco.

4: Wilbert 3918 Yanoama

La mujer, que no debe acostarse durante la menstruación, se sienta y el bejuco le sirve de espaldar. No vimos ninguna casa de este tipo.

El arreglo de un *matrimonio* empieza con la difusión íntima entre los dos jóvenes amantes. El muchacho indica a su novia que desea tomarla por esposa y le dice: *"¡péwa pisaye!"* = ¡yo te quiero! Si la muchacha está de acuerdo, contesta con la proposición más temida a par que anhelada por los novios Sanemá: *"¡ipabáwana'a wabáhalone!"* = ¡habla con mi papá!

Sorprende la ansiedad que experimentan los jóvenes amantes debido a esta costumbre que prescribe que, antes de casarse, tienen que hablar con su futuro suegro. Lo vimos de una manera palpable, en uno de nuestros informantes. A veces hay que esperar hasta que la muchacha tome la iniciativa y dé muestras de amor. En ese caso es ella quien trata directamente el asunto con su papá. Pero parece prevalecer la costumbre de que sea el muchacho quien vaya a la casa de su futuro suegro, quien, previo aviso, le espera al declinar la tarde. El futuro yerno viene apresuradamente pero sin dar muestras de precipitación o nerviosismo para no atraer la atención del pueblo. Se sienta en frente del papá de su novia, la mirada perdida en lontananza y dice con voz muy baja: *"anbīwana sabīip kobitob' ible"* = yo necesito, quiero tu hija. Todo el mundo sabe, en la ranchería, que pronto llegará un hombre para casarse con una de sus muchachas más bonitas, y todos anhelan conocer a ese hombre. Si el joven logró entrar en la ranchería de incógnito, ahora todos están al corriente de su llegada, porque el suegro da un grito de sorpresa y repite en alta voz, la frase del muchacho. El joven queda impasible, sin moverse, mientras todo el pueblo se congrega para mirarle preguntando: ¿qué dices, qué dices? Todos están a la expectativa de lo que diga el suegro. Pero el suegro no tiene prisa. Habla de que le faltarían tres buenos conucos, que la hija solicitada tiene una hermana más joven que también quiere casarse... etc. Todas esas sugerencias equivalen a auténticas condiciones que el joven recapacita cuidadosamente, pero cuando el suegro por fin dice: *"wabīspa kukéne"* toma la mujer, sale el joven corriendo hacia el monte ya bien informado de lo que tiene que hacer.

Si la muchacha no tuviese padre, estaría representada entonces por su hermano mayor o por su tío.

Ocurren casos en que un hermano o un amigo del novio quiere servir de intermediario y se ofrece para hablar con el suegro. El gesto es muy bien recibido y altamente apreciado.

Los primeros dos o tres días, el joven marido se queda en el monte

4: Wilbert SQ18 Yanoama

casando; la mujer cuelga su chinchorro cerca del de su marido en la casa de la familia de orientación, o sea, en donde siempre ha vivido. Transcurrido ese tiempo el hombre procura reunir a unos veinte amigos para que le ayuden a rozar el terreno para los tres conucos solicitados por su suegro. Generalmente no tiene dificultad en encontrar esa ayuda. El padre del muchacho y sus hermanos se esmeran en dar bien de comer a los trabajadores y, cuando la faena está terminada, el joven marido les ofrece, como regalos, flechas, arcos, etc., que ellos se niegan a aceptar. Después, el hombre empieza a limpiar unos conucos para su propia familia.

Insistió nuestro informante del alto Caura que, una vez obtenido el consentimiento la entrega es definitiva y la muchacha no puede aceptar después a ningún otro joven. Para darnos un ejemplo, narró lo que había sucedido a un hombre de su grupo.

Una muchacha le había aceptado como marido, pero, por circunstancias imprevistas, no había tenido tiempo para hablar con el suegro. Entonces, la muchacha se entregó a otro joven y se casó. El suegro no sabía nada de la primera oferta. Un día la gente del pueblo encontró en su chinchorro a la joven pareja atravesados por dos flechas envenenadas con curare. El asesino informó al suegro y a los habitantes de la ranchería del motivo que le había impulsado a perpetrar el crimen. Ni el suegro, ni la gente intervinieron en el asunto porque, según ellos, el joven amante tenía razón de castigar a los dos que le habían dejado burlado de esa manera.

A veces los padres casan a sus hijos antes de haber llegado éstos a la madurez. También algunos hombres toman a una segunda mujer cuando es todavía menor de edad; pero las respetan y no tienen contacto sexual con ellas sino después de pasadas las primeras menstruaciones.

El marido ayuda económicamente a la familia de orientación de sus mujeres, les suministra los productos del conuco, pero el trato con los padres de su esposa está reducido a lo más indispensable. Cuando encuentra en su camino a su suegra cambia en seguida de dirección, no la saluda y, por nada, se atrevería a dirigirle la palabra. Entre suegro y yerno existe una fría amistad ajena a toda manifestación de cordialidad. El mismo tabú existe entre nuera y suegros.

Los Sanemá del Erebato nos aseguraron que un joven soltero podría tener relaciones sexuales con todas las muchachas libres de su grupo y que, muchas veces, son ellas quienes, a ese respecto, toman la iniciativa. Cuando el muchacho es agraciado se une con una o dos muchachas, quienes,

con toda franqueza y confianza, le piden se quede con ellas unas noches más; le brindan comida y esperan que se resuelva a unirse con una de ellas en vínculo matrimonial.

Parece que la mujer, por lo general, no abandona a su marido y espera confiada que su esposo corresponda y no tenga contacto sexual fuera del matrimonio.

Con frecuencia se suscitan enconadas peleas en la familia por motivos pasionales, hasta que el hombre no aguanta más y abandona la ranchería para siempre y, eventualmente, se casa con otra mujer en un pueblo más lejano.

Por lo general, solamente los hombres de edad tienen varias mujeres; no se permite la poliandria. Las viudas se casan, por regla general, con un hermano de su difunto marido, quien toma bajo su protección a sus sobrinos. Esa costumbre no acarrea grandes problemas, ya que el hermano del difunto ha tenido contactos sexuales con sus cuñadas ya antes de casarse, pues siempre las consideró como sus posibles *cónyuges*. Tampoco los niños encuentran dificultad en aceptar a su nuevo papá a quien siempre han llamado "padre" y él a ellos "hijos". De esta manera los Sanemá (y también los Waica, Surará y Pakidai) son una sociedad que permite la poligamia, el sororato y el levirato.

Hemos dicho que un adulto puede casarse con una muchacha muy joven todavía, pero con quien no puede tener relaciones sexuales hasta después de las primeras menstruaciones. No basamos nuestra observación en la práctica de la poliginia entre los Sanemá en casos aislados sino en el hecho de que varios hombres tienen a la vez varias mujeres adultas. No parece que la poliginia sea un privilegio exclusivo del *status* o rango sino que es cosa admitida, ya que todos los adultos pueden casarse con dos o más mujeres. Como parece existir cierta escasez de muchachas casaderas, la costumbre de comprometerse con una niña puede considerarse como una medida de previsión, tomada por el hombre, con vistas al futuro. Muchos matrimonios polígínicos, sin embargo, deben provenir de la costumbre del levirato.

Hay viudas que se casan muy corto tiempo después de la muerte de su marido; otras, sin embargo, esperan muchos meses. Viven en la casa de su cuñado o en la de sus padres y parece que el futuro marido no exige que se quiten el luto ya que la persona llorada y por quien lo llevan no era solamente su marido sino también el hermano de su nuevo pretendiente.

Si el hermano (que muchas veces es el menor) no quiere o no puede

casarse con todas las viudas de su hermano difunto, les permite que vivan con otro hombre. Estos matrimonios ocurren sólo después de algún tiempo, durante el cual el hermano del difunto y las mujeres viven alejados de la sociedad en una especie de aislamiento.

No existen reglas diferenciales para los matrimonios secundarios, pero el padre de las muchachas hermanas tiene el derecho de impedir que ambas se casen con el mismo varón, sobre todo, si el hombre por su escasa preparación o deficiencia no le puede asegurar la ayuda económica que de él espera. Esta razón explica el por qué solamente los hombres maduros y con mayor experiencia de la vida logran, con facilidad, casarse con varias mujeres.

Las esposas de un hombre, pueden vivir bajo el mismo techo o en varias casas y, a pesar de que no existe un turno fijo, el esposo tiene que dedicar el mismo tiempo, más o menos, a cada uno de sus hogares.

Los matrimonios en contra de la extensión bilateral de la ley del incesto son criticados y están prohibidos y cualquiera que contraviniere esta ley queda automáticamente fuera de la sociedad. Los solteros son contados y, solamente el sacerdote, dicen, practica el celibato.

El número de personas de edad avanzada es muy reducido entre los Sanemá. Entre los Nabudub vimos solamente a un viejo.

Las enfermedades tienen, en su mayoría, una causa mágica y los teurgos tratan de curar a quienes están bajo su campo de acción. No penetramos en esta esfera íntima de la cultura Sanemá y lo poco que oímos queda expuesto en el capítulo que versa sobre aspectos religiosos y mágicos de estos indios.

No presenciamos ningún funeral entre los Sanemá, pero nuestro joven informante del alto Erebato nos contó, pormenorizada, la muerte de su padre.

Había salido al monte. Allí encontró a un águila. Como las águilas son hombres, sólo se las puede matar si son enemigos del pueblo de uno. El padre preguntó al águila si era Waica o Sanemá y cuando le contestó que era Waica, el hombre Sanemá la mató con su flecha. Naturalmente observó todos los tabúes que obligan a un cazador que mata a un águila. Pocos días después se enfermó. Tenía una fiebre muy alta y recordó que cuando cogió el águila le dio la impresión de que tenía fiebre y, como a las aves de rapiña muchas veces las envía un teurgo de los enemigos vecinos para matar a la gente, eso explicaba todo. No había pues que dar más vueltas, el diagnóstico era claro, el águila había transmitido su enfermedad al cazador. Fue empeorándose a medida que transcurrían los días hasta que

murió; pero antes había explicado a sus familiares la causa de su enfermedad y la razón de su segura defunción.

Inmediatamente después de la muerte, toda la familia se anegó en lágrimas y se puso a gritar, mientras tanto unos hombres se entregaron a la búsqueda del material necesario para el levantamiento del cadáver. Para eso se necesita una cantidad de estacas y de hojas con las que se hace una especie de ataúd cilíndrico y, después de haber metido al muerto se ata todo con lianas. Luego llevan el cadáver al monte donde lo depositan, a unos kilómetros de distancia, sobre el ramaje de un árbol, para que allí se descomponga la carne. Muchas veces los familiares no dejan solo al muerto en el monte pues tienen miedo que vengan animales y lo devoren. Los muertos tienen mucho miedo a los animales y gritan cuando el tigre se aproxima a ellos.

El felino respeta solamente a un sablí muerto porque si se acerca se muere a su vez.

Nuestro informante pasó varias noches junto al cadáver de su padre teniendo siempre mucho cuidado de no pisar la tierra mojada debajo del muerto porque quienes la pisan pierden los pies.

La tristeza de los familiares es tan intensa que muchas veces algunos no aguantan el dolor y se van al monte para morir. Sobre todo las mujeres se lamentan mucho durante la noche y los hombres las retienen para que no huyan al monte. El informante se recordó que el más fuerte de su tribu se comportó como loco después de la muerte de su padre y quería matar a todo el mundo. Los hombres no le dejaron que les acompañase al monte para recoger los huesos de su padre por miedo de que, dado su comportamiento, cometiese algún crimen.

Después de un mes, más o menos, los hombres de la tribu van al monte y recogen los huesos de su compañero; la carne se descompone por completo durante ese tiempo. Algunos hombres bajan el ataúd y otros envuelven los restos del muerto en unas hojas grandes, haciendo de esa manera un bulto de huesos que llevan consigo a la ranchería. Allí lo depositan en un chinchorro y lo dejan por unos cuatro días, mientras que los familiares siguen llorando en una lamentación ininterrumpida.

Después, el sablí lleva los huesos a un fogón preparado en la plaza y los pone encima del montón de leña. Dijo también nuestro informante que el sablí al hacer eso pronuncia una fórmula ya consabida que significa: "tú vas bien", pues de no decirla la hikula no encontraría su camino. Después prende la candela, sopla al par que levanta los brazos por sobre su

cabeza y en el humo que sube asciende la parte no material del hombre, su hikula y su alma y, quizás, algo más que nosotros no entendemos todavía. A veces, se oye al dueño de la hikula que viene silbando para llevarse la hikula del muerto al sitio donde se encuentran todas las demás.

Los hombres toman grandes cantidades de yopo y bailan alrededor de la candela que inmisericorde consume los huesos. Cantan y danzan toda la noche mientras los familiares gritan contra sus enemigos vecinos. La ceremonia termina por la mañana, cuando el sabí saca los huesos para pulverizarlos en una totuma.

Un familiar guarda dentro de su casa la totuma tapada con una hoja y que contiene las cenizas que serán consumidas en la próxima fiesta de los muertos, en un caldo de bananos.

Nuestro conocimiento acerca de la *religión* y de la *mitología* de los Sanemá es insuficiente, pues para estudiar el mundo sobrenatural de una tribu se necesitaría conocer a fondo su cultura ya que ésta, en múltiples actividades, es un trasunto de aquella y, además, gozar de la confianza absoluta del indio para que exponga sin artificio cuanto interesa al investigador. Sin embargo, tomando como punto de partida los datos que pudimos obtener y los que han sido publicados por diversos autores de indiscutible solvencia, osamos abordar el asunto de la vida religiosa de los Sanemá, porque, a pesar de los muchos rasgos de semejanza con las demás subtribus Yanoama, en general, se destacan algunos elementos específicos que nos darán una mejor comprensión del mundo metafísico Yanoama.

La sociedad Yanoama parece tener tres teurgos o practicantes religiosos, pero cada uno pertenece y actúa en una esfera sobrenatural distinta.

El primero de los tres es el *hwiawin*, o el sacerdote medianero entre la comunidad humana y Omao. Pertenece tanto al pueblo que representa como a la corte de Omao. Vive en ambos mundos y cambia, con frecuencia, de residencia.

Como el pueblo Sanemá no puede existir en buenas condiciones sin el contacto íntimo y continuado con la casa de Omao, *táiyawin*, el sacerdote se hace imprescindible en la agrupación de una banda, cuya existencia está vinculada en gran parte a la cualidad del sacerdote.

El hwiawán de los Sanemá se dedica exclusivamente al desempeño de su alto oficio. Por eso no puede trabajar, ni cazar, ni pescar, etc., como un hombre corriente y vive de los beneficios que le proporciona la comunidad, en compensación de los servicios que presta a ésta.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

En sus frecuentes vuelos entre la tierra y el cielo, suele matar a algún zamuro o gavilán y con esto explica que muchas veces regresa con la boca ensangrentada trayendo algunos pajúes y, alguna que otra vez, hasta una pierna humana, trofeos que logró matando al enemigo (23).

Antes de explicar la naturaleza del poder del hʷïawán vamos, primero, a narrar la génesis del primer hʷïawán de los Sanemá y que nos explicará el por qué el hʷïawán puede volar y por qué va siempre levantado unos 30 cm del suelo cuando está en la tierra.

Había un hombre que fue un día al monte a cazar. Allí le encontró un Gran Tigre, *omanháhe*, que es un tigre gigantesco, dueño de los demás felinos y que camina en posición erecta como un hombre. El tigre agarró al hombre y se comió toda la carne, dejando el esqueleto limpio pero sin quebrar ningún hueso. El hombre se quedó vivo y pidió al Gran Tigre que le diese otra carne. El Tigre le dio otra carne pero le dijo que en adelante sería *hʷï* (murciélago). Y desde entonces el hombre hʷïawán es murciélago también. Es un hombre muy manso, los niños le quieren mucho porque nunca se enoja y no regaña. Cuando está entre los hombres pasa su tiempo entonando canciones, cantos *wäsimo*, que los hombres los aprenden por la frecuencia con que los entona. Canta durante el día, pero sobre todo de noche. De pronto interrumpe su canto y vuela al cielo, donde se reune con otros hʷïawán para cenar con Omao.

El hʷïawán tiene que guardar celosamente cierto número de tabúes y del esmero con que los guarde depende, no solamente su potencia como sacerdote, sino también la existencia de todo su pueblo. Así, por ejemplo, no debe comer cangrejos u otros animales que, en realidad, son para ellos hombres: tales como águilas, etc.

Si llega a hacerlo el "peso del muerto" mata a su hikulaḍ, desastre que, a su vez, causa la muerte tanto del sacerdote como de gran parte de su congregación. Por la misma razón, el hʷïawán nunca participa en la guerra ni en ningún combate porque, aunque es invulnerable y ninguna flecha ni maza le puede matar, su hikulaḍ no podría aguantar el "peso" de un hombre muerto por sus armas. De aquí la necesidad que tiene cada grupo local Sanemá de contar con un jefe especial para el tiempo de guerra.

El hʷïawán, que pertenece más a la corte de Omao que a la comunidad Sanemá, no se casa con determinada mujer. Puede tener relaciones sexuales con todas las mujeres solteras del grupo, pero se despreocupa completamente de ellas y de los niños. No tiene deberes ni de esposo ni de padre.

(23) Es probable que todo esto represente el hábitos ideal más que real del sacerdote.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

Si se muere un hwiawán, cualquier mujer del grupo puede tener un niño predestinado a ser hwiawán. No se sabe quien de los niños nacidos en el tiempo inmediato que sigue a la muerte de un sacerdote puede ser el hwiawán del futuro; pero, un día, ya hombre, el verdadero hwiawán regresa de la selva donde se encontró con el Gran Tigre, quien le cambió en sacerdote, reemplazando su carne de hombre por otra más digna de sus huesos; la carne de un sacerdote-murciélago.

Informa entonces a la gente de lo sucedido y, como esa elección sucede poco tiempo después de la muerte de un sacerdote, el nuevo hwiawán procura tomar a tiempo el puesto vacante, asegurando, de esta manera, la continuación del contacto ininterrumpido que han tenido generación tras generación los Sanemá con Omao.

El Gran Tigre tiene ciertas relaciones con Omao, el héroe deificado de los Sanemá, ya que su nombre "Omao-kóhe", indica tal relación, y se puede, quizás, hablar de una vocación para el oficio de sacerdote ya que el Ser Supremo Sanemá le admite, después de su encuentro con el Gran Tigre, en la corte de Omao.

Según la etnología suramericana sorprende encontrar un "especialista" en una sociedad nómada pre-agricultora, pero, como diremos más adelante, ésta es la segunda vez que encontramos un caso semejante en Venezuela; el otro fue el del *wíriáto* Warao.

El sacerdote Sanemá es miembro de la corte de Omao no sólo porque el Gran Tigre le cambió en murciélago sino también porque Omao le dió una hikulad- que es invisible aunque tiene forma esférica como una pelota, y mientras más grande sea la hikulad- más poderoso es el sacerdote.

La hikulad- del sacerdote, explicó el informante, es como un globo que el hwiawán guarda en su pecho. Ya veremos luego que el otro practicante religioso de los Sanemá también tiene una hikulad- pero esencialmente distinta. Tenemos la impresión de que la hikulad- del sacerdote contiene "las almas" de los antepasados quienes fueron destinados por Omao a vivir allí y ayudar al sacerdote. Como los datos obtenidos los juzgamos insuficientes no queremos aventurarnos en afirmaciones rotundas, pero parece cierto que el sacerdote Sanemá, cura también a los enfermos sobre todo a quienes sufren de fiebre. Nos explicó nuestro informante que los antepasados (hikula-dib), la gente de la hikulad- del sacerdote, son quienes curan de la fiebre cuando el sacerdote extrae la hikulad- de su pecho y la deposita, por algún tiempo, en el cuerpo del paciente.

A veces no se logra el efecto apetecido, eso indica que el alma de la

4: Wilbert SQ18 Yanoama

víctima ya abandonó el cuerpo y no quiere regresar. Los hîkula constituyen algo así como un "pueblecito" sobrenatural dentro de la comunidad Sanemá en que vive el sacerdote y no quieren ninguna comunicación con los hîkula-dîb del pueblo vecino. Los sacerdotes de los pueblos cercanos no se visitan, pues empezarían a pelearse hasta que uno de ellos quedara inerte en el suelo, agotado y rendido. Pero no se matan. Sólo en la casa de Omao pueden reunirse todos los hwiawán con sus hîkula-dîb.

Los hîkula-dîb de un sacerdote actúan exclusivamente en su ranchería, es decir en la ranchería del sacerdote que figura en la casa de Omao como representante de su comunidad terrestre particular y, por esa razón, no necesitan más que un sacerdote. En la parte gráfica puede observarse la hikulad*r* de un sacerdote, dibujada por uno de nuestros informantes. Allí se ven cinco hîkula-dîb, o almas de los antepasados del grupo en cuyo seno actúa el sacerdote. La figura más alta representa la fiebre. En el centro se nota una imagen cuadrangular que es una casa. Uno de los seres que se encuentra adentro de la misma es el sacerdote, pero lo que se ve al lado izquierdo es un coleóptero, el escarabajo. Por debajo de la casa se nota el corazón del sacerdote.

El informante después de haber dibujado la figura insistió mucho en que la rompiésemos y padecía cierta angustia por habérnosla dado. Transcurridos unos días le llevé el dibujo para solicitar nuevos detalles, estaba ya en calma y tranquilo. La razón de sufrir esa angustia se basaba en la creencia de que un Sanemá no debe hablar del insecto de la casa del hikulad*r*. De hecho nuestro informante nunca mencionó su nombre. Yo identifiqué el insecto como escarabajo, fundamentándome en las descripciones que nos daba y porque no era la primera vez que oía mencionar el escarabajo u otro coleóptero como un ser sobrenatural en la etnología suramericana.

Tal es la creencia de los *Lengua* del Gran Chaco quienes afirman que el Gran Escarabajo creó el universo y lo pobló con espíritus y hombres. Los *Toba*, también del Chaco, lo llaman *payak*, nombre que significa espíritu; y es interesante respecto a la hikulad*r* del sacerdote Sanemá la costumbre de los *Mataco* de atribuir un poder mágico excepcional a una maraca con coleópteros sagrados (Métraux, 1946d, pp. 350, 352, 353, 367). La semejanza entre la hikulad*r* de los Sanemá y la "maraca sagrada" de muchas tribus suramericanas es muy sinsomática.

La función del escarabajo en el proceso de una curación es la siguiente: Si el hwiawán quiere curar a un enfermo, saca la hîkula de su pecho y la coloca sobre el enfermo. Para efectuar la cura el escarabajo abre un hueco invisible en el pecho del paciente y por ahí entra la hikulad*r* del sacerdote.

Ya en el pecho del enfermo, los hikula-dib salen de la hikuladr para combatir y arrojar al exterior la causa de la enfermedad. Después de un rato, el sacerdote se apodera otra vez de su hikuladr y la curación ha tenido pleno éxito. El informante no quiso mencionar el nombre del coleóptero, ni siquiera hablar de él, temiendo que al hacerlo, si luego llegara a enfermar, el sacerdote no podría curarle, ya que el insecto no abriría un hueco en el pecho del enfermo.

Es nuestra impresión que el sacerdote solo cura las enfermedades que resultan de la presencia, en el cuerpo del enfermo, del alma de un difunto errante que se acerca a las rancherías y cuya sola presencia causa dolor.

Si interpretamos que la parte del Sanemá que va a la casa de Omao es el alma, podemos decir que el sacerdote se preocupa del bienestar de la [illegible] en el cuerpo de sus compañeros, y que representa el principio actuante entre el sujeto "alma del hombre" y el objeto "Omao", quienes entran en comunicación por medio de la intervención del sacerdote. Para el alma, que va a vivir en la casa de Omao como hikula-dib, anotamos el nombre de henpirtib, que en su carácter esencial parece corresponder al "bole" de los Waica (Zerries, 1958b).

El hewiawán puede mandar un hikula-dib al pueblo vecino para que [illegible]e enfermedades entre sus habitantes, pero su función primordial es garantizar el bienestar de las almas de su comunidad y presentarles eventualmente a Omao al morir. Resulta interesante al respecto mencionar que los Surara y Pakidai, subgrupos de los Yanoama del Brasil, consideran que las enfermedades las transmite un shamán del pueblo vecino valiéndose de gavilanes y murciélagos. Los Sanemá dicen que el hewiawán en sus viajes mata gavilanes y zamuros (Becher, 1960, p. 96). Como ya explicamos en otra parte de este capítulo, creen los Sanemá que tanto el águila como otras aves de rapiña son "hombres" a quienes se puede matar solamente si pertenecen a una tribu enemiga.

La hikuladr brinda al sacerdote la posibilidad de volar a la casa de Omao. Para que yo le entendiese mejor y no dudase de su veracidad, el dibujante indígena fijó una hélice a la esfera misteriosa. Diríase que el hewiawán lleva el alma de un difunto a la casa de Omao.

El segundo practicante religioso de los Sanemá es un shamán que se llama *sablí*. El mundo sobrenatural que él domina es distinto del mundo del sacerdote y, por consiguiente, su función difiere de la del primero.

Para hacerse shamán, el candidato tiene que someterse a un entrenamiento muy riguroso, bajo la dirección de un viejo sablí que sabe cantar el "Gran Kor".

4: Wilbert SQ18 Yanoama

Durante el tiempo de aprendizaje, que dura varias semanas, el candidato toma el yopo constantemente a través de un tubo o simplemente con la mano, come muy poco y sólo la comida prescrita; no se baña y casi no habla. Entre los Waica del Alto Orinoco vi un grupo de estos candidatos que me dejaron una impresión deprimente pues denunciaban un prolongado sufrimiento por el consumo de la droga. No pudimos hablar con ellos y no nos permitieron sacarles muestras de sangre como hicimos con los demás miembros de la ranchería.

Parece que todos los hombres son sablés en potencia, pero entre ellos hay unos muy fuertes y otros débiles y, solamente los más fuertes saben cantar bien el "*kei*". Este canto lo ejecuta el sablí al clausurar el período de enseñanza, cuando los candidatos están preparados y dispuestos a recibir las híkulas, o "principios vitales específicos" de las especies de la fauna y de la flora, con excepción de los peces. Tan pronto como oyen el llamado de su maestro, obedecen y van hacia su paradero, allí encuentran al candidato a sablí, esperándoles para que entren en su pecho. Entran, sin pérdida de tiempo, por las extremidades del cuerpo y por la cabeza. Acuden por el orden nominal que va cantando el maestro sablí quien, en esa forma, "construye un pueblo" o un micro-cosmos en el cuerpo del hombre. Mientras más poderoso sea el maestro, mayor será el "pueblo" y mientras mayor sea ese "pueblo" mejor ocasión tiene de que en su vida aumente el sablí su mundo interno y su poder.

La hikulade del sablí es esencialmente distinta de la del sacerdote, en el sentido de que está habitada por el principio vital de las especies vegetales y animales y no por las almas de los antepasados. El hombre también tiene una híkula específica, distinta de su alma y que, como las del reino vegetal y animal, parece ser inmortal y espiritual unida esencialmente a la materia animada hasta la muerte. Cada ejemplar de una especie posee una híkula específica; después de la muerte, el ejemplar va a un sitio luminoso, en el monte. Mientras que el alma de un hombre puede abandonar el cuerpo humano en el sueño, etc., sin que resulte perjudicial para el mismo hombre, la híkula nunca sale sino a la hora de la muerte. Además el alma es típicamente humana, mientras que la híkula se encuentra tanto en el hombre como en las plantas y en los animales. Algunos nos informaron, con insistencia, que las mujeres y los niños pequeños no tienen híkula.

He aquí el cuento que explica el origen y la naturaleza de la híkula en el mundo animado.

Chinanidmawan es un demonio gigantesco de forma espantosa, con largas y afiladas garras. Tiene una piel impenetrable y tan dura como piedra.

Un día Chinanidmawan vino para atacar a los Sanemá. Estos se aprestaron con sus armas para hacerle frente. Pronto, sin embargo, los Sanemá se dieron cuenta de que las flechas y las lanzas no hacían mella sobre el demonio quien agarró a la mayoría de sus enemigos. Chinanidmawan descuartizó y devoró a las víctimas, pero guardó las pieles que clavó en estacas, alrededor y dentro de su casa. (Es de sumo interés que esa práctica de guardar la piel del enemigo se haya conservado en la mitología Sanemá, ya que es reminiscente de algunas tribus del Cauca, en Colombia, de los *Manta* del Ecuador, de los *Huanca* del Perú, y de los Inca. También recuerda el culto de *Xipe* de América Central).

Los Sanemá se amedrentaron ante la fiereza del monstruo y esperaban el día en que Chinanidmawan volviera a maltratarlos y matarlos.

Por aquellos días vivía entre los Sanemá un gran sabií, muy famoso y en extremo poderoso, que se puso a pensar cómo podría deshacerse de ese demonio. Se fue el gran sabií al monte y allí encontró una liana que le pareció muy a propósito. Cortó un pedazo del bejuco y regresó. Por la noche fue a la casa de Chinanidmawan para sorprenderlo mientras dormía rodeado de sus horribles trofeos. En efecto le encontró sumido en profundo sueño, entonces el sabií le introdujo por el ano un pedazo de liana. El demonio se despertó sobresaltado. Se dió cuenta de que un poderoso sabií había hallado el modo de matarlo. En efecto, poco tiempo después Chinanidmawan murió y los Sanemá expusieron su cadáver al sol para que se pudriese la carne. Pero como el demonio tenía la piel tan dura se secó la carne y la piel quedó intacta; quisieron, entonces, prenderle fuego, pero fue imposible quemarla, entonces la arrojaron a la selva y huyeron del lugar.

La piel de Chinanidmawan, abandonada en la selva, se introdujo en las plantas, en los animales y en los hombres. Por eso todos los hombres varones, los animales y las plantas tienen dentro de su cuerpo un Chinanidmawan duro e indestructible que se llama híkula.

La híkula es la parte del varón que se queda en la tierra después de su muerte. Cuando se quema el cadáver de una persona, su híkula, al ver la nube negra que se desprende del fuego, se reune con todas las demás híkulas y permanecen allí por largo tiempo... escuchando y escuchando lo que proviene del mundo donde viven los hombres.

El tamaño de la híkula de un hombre corresponde a la medida de su torso, y cuanto más grande es la híkula más fuerte es la persona.

Durante los ritos funerarios, los hombres, bajo la influencia del yopo, cantan de su híkula giganteca y, para poner a prueba su enorme fuerza,

se inclina rápidamente al suroeste, y se aprietan fuertemente con los brazos o con palos. Entre los hombres, solamente el sacerdote, hekúrawa, no tiene hikula, porque ya es ciudadano del cielo.

El sublí Sanemá tiene gran influencia sobre los animales y las plantas representadas en su hikulado, con quienes se comunica durante el sueño. Si sueña con un animal peligroso, con un tigre por ejemplo, lo hace temerse para emprender su cuarto duhumú contra los tigres. Ese canto aleja al tigre de la ranchería, pero, cuando está huyendo cerca, la hikulado del sublí sale para matar el tigre en el monte, donde los cazadores lo encontrarían muerto al día siguiente. Pero si los hombres enviados por el sublí no encuentran el cuerpo del tigre, todo el mundo, al día siguiente, se queda en la ranchería pues temen que el Gran Tigre esté en la selva y mate a cualquiera que encuentre en su camino.

Los sublíes cantan casi cada noche y cuanto más grande es el animal que se les representa en sueños más intenso es su canto. En el canto, el sublí puede mandar a cualquier hikula de su pecho que vaya a matar a un hombre de una ranchería extraña por lejos que esté. Por lo general, lo hace por la noche y, al día siguiente, los compañeros de la víctima lo encuentran muerto en su chinchorro.

Tengo la impresión de que las hikulas propias de las diferentes especies son, de por sí, absolutamente pasivas y que se comportan en forma activa solamente por mandato y voluntad del sublí. La mayoría de las enfermedades e incluso la muerte las produce una hikula introducida en el cuerpo del hombre por intervención del sublí y de su fuerza mágica.

El sublí sacerdote influenciado por los efectos del yopo grita, canta y baila alrededor del paciente. Con ésto trata de alejar la hikula dañina que pugna por entrar en el cuerpo del hombre. Está personificada, muchas veces, por un hombre que es simbólicamente combatido por la hikula del sublí y otras seleccionadas de su "pueblo de hikula" del pecho. El arte curativo del sublí depende mucho de su diagnóstico, según el cual selecciona de su gran hikula en el pecho quienes, por su habilidad pueden combatir la hikula o las hikulas causantes de la enfermedad. Se sobreentiende que un sublí joven e inexperto se equivoca en su diagnóstico de identificar, de todos los miles posibles, la hikula que produce la enfermedad, enviada por un enemigo. También puede suceder que un sublí con un "pueblo" pequeño de hikulas en el pecho, no tenga a su disposición una hikula adecuada para producir el resultado apetecido. En ese caso, hay que acudir a un sublí más experto quien recibirá por sus servicios regalos en comida, etc. A un sublí joven le queda la esperanza de que crezca su "pueblo" hikula en el pecho. Pero cuanto

4: Wilbert SC18 Yanoama

más viejo se hace el hombre, menos oportunidad tiene para aumentar su poder.

La potencialidad de la hikula del sublí le hace invulnerable y a quien arroja una flecha contra él, le rompe la mano y las armas. Por eso, el sublí es el hombre indicado para dirigir como jefe de guerra, o, por lo menos, inspira y ayuda con su poder mágico y su canto por el camino.

Un sublí de gran fuerza no se muere hasta que todas las hikulas de las plantas, de los animales y, algunos dicen, de las estrellas, no han venido para vivir en su pecho y cuando lo han logrado crece el poder de su hikula y le va a matar. Entonces, el sublí avisa a su gente, se despide de quienes ha protegido durante todo el tiempo de su vida adulta y, como último servicio, promete matar al grupo enemigo vecino tan pronto como su hikula esté libre del cuerpo. Al morir, la piedra roja que tenía y la cual bajó con gran ruido del cielo, sube otra vez al lugar de su procedencia (24).

La hikula de un hombre, animal o planta, después de la muerte no va al cielo sino que se congrega en un sitio determinado. Dijo nuestro informante que las hikulas de los hombres varones se cambian después de un tiempo determinado en tigres mariposas. En esta forma continúan la vida que han tenido en el hombre, reconocen a los amigos y enemigos y a los hombres del mismo grupo al que pertenecían y también a los hombres enemigos contra quienes combatieron. A veces el hombre se encuentra en el monte con un tigre mariposa; se da cuenta de que se enfrenta con una hikula de su grupo o con la de un sublí muerto. No lo mata y deja que pase tranquilamente el tigre sin amenazarle siquiera con el arma.

El mundo de los hikulas "específicos" se encuentra al otro lado del horizonte y en contraposición del mundo de las almas. Allí los sublíes viven para siempre con los animales y plantas muertos.

Vale la pena referirnos otra vez a la insistencia de nuestro informante Sanemá del Alto Caura sobre el hecho de que las mujeres no tienen hikula específica. Nos afirmó, por otra parte, que las mujeres tienen un origen distinto del hombre y que todavía existe un mundo netamente femenino, y que cada pueblo Sanemá tiene su correspondiente *hamekasi*. El informante no quiso identificar al animal de que hablaba, pero supimos que se trataba de una especie muy conocida. De la mitología se puede deducir que los primeros varones fueron hechos de un árbol seco por los hermanos héroes culturales, mientras que la primera mujer la pescaron en un caudaloso río.

Omao quería metamorfosear en mujeres a las mariposas que bailaban

(24) No he logrado conocer más detalles de esa piedra, ni la he visto.

como grasa en la grupa de un río, porque los *hamekasi* son un pueblo de hombres donde sólo hay unas vaginas para asegurar la reproducción. Este pueblo de amazonas es una réplica exacta de la población femenina de la ranchería vecina de un pueblo en cuyas características encontramos un concepto de *alter ego* para las mujeres Sanemá.

Es posible que entre la hilula y el varón exista alguna relación, porque se dice que los hombres se mueren por el "peso" de la hilula de ciertos animales; pero no estamos seguros en este punto (cf. Zerries, 1958b; Becher, 1960, p. 92). Mayor seguridad tenemos de la relación existente entre las mujeres y el animal *hamekasi:* ya que se muere una mujer (de la ranchería vecina) por cada *hamekasi* cazado. Aquí también pueden existir otros conceptos religiosos de difícil interpretación por el momento.

Un tercer tipo de mundo que parece existir en la sociedad Sanemá es el mago, el *hâilala*. No causa como el ahlî y no tiene ninguna influencia sobre las hilulas específicas, ni sobre las almas. Es el curandero del organismo, del cuerpo del hombre. Cura emitiendo tremendos gritos, dando masajes en los miembros enfermos y doloridos de sus pacientes. De repente sorprende a todos al sacar de debajo de su lengua piedras, palillos, alimañas, etc. Las "flechas" salen en forma de un líquido negro, de tabaco, etc. Escupe y pita lo que ha logrado extraer. También el *hâilala* de los Sanemá tiene a la vez poder benéfico y maligno y puede disparar las flechas mágicas a la ranchería enemiga causando así la enfermedad o la muerte. Si comparamos este complejo religioso de los Sanemá con el de los Warao, encontramos tan gran parecido que no queda la menor duda que ambos tienen un origen idéntico.

Entre los Warao, el culto del templo es estrictamente local y no puede verificarse en un sitio donde no haya sacerdote, que puede ser un hombre o una mujer, aunque para este oficio existe una categoría especial en la sociedad de los Warao. No es hereditario y puede obtenerse por el llamamiento especial del Ser Supremo, Kanobo.

Al hijo del sacerdote se le considera generalmente como más idóneo —por nacimiento— para desempeñar el oficio de su padre, pero aunque el hijo sea capaz de suceder a su padre en un puesto político no le da derecho necesariamente a sucederle como sacerdote, como sucede entre los *Taino*, donde el hijo hereda el oficio de sacerdote conjuntamente con la jefatura.

El culto del templo Warao está además completamente *separado del shamanismo y la magia;* los asuntos religiosos están a cargo de personas especialmente designadas y que sólo actúan dentro de su propio ámbito.

El hecho de que el sacerdote pueda curar las enfermedades no debe llevar al observador a falsas conclusiones, ya que es lógico, según la mentalidad de los Warao, que el sacerdote demine —a través del poder de Dios— a los espíritus del cielo, cuyo deseo es llevar a todo el mundo al lado de Dios, a quien deben obediencia y cuyas dádivas les son transmitidas por medio del sacerdote. Son espíritus objetivamente buenos pero que se vuelven subjetivamente malos cuando con su capacidad metafísica penetran en el cuerpo del hombre, físicamente limitado, provocándole una presión, es decir, una enfermedad. En la terminología Warao el sacerdote cura "suavizando esa presión", dando por resultado enfermedades típicas, tales como fiebres de cualquier clase, las cuales cura al expulsar los espíritus sólo con su presencia, pero en casos particularmente críticos y difíciles puede también emplear una maraca propia.

Este último instrumento en manos del sacerdote-médico puede inducir también a error identificando a éste con el *shamán*, aunque realmente la maraca de un sacerdote y la de un shamán son consideradas por los Warao como esencialmente distintas. Los poderes de la maraca del sacerdote están garantizados por las piedras de *hawáo* que lleva dentro, una segunda clase de espíritus que pertenecen a la corte de Dios. Las piedras de la maraca del shamán representan otras fuerzas. Luego, aunque morfológicamente ambos instrumentos tienen el mismo origen, funcionalmente han sido especializados, probablemente de manera distinta, por nuestros indios. El shamanismo Warao está basado en la concepción de la existencia de una esencia inmanente en todos los objetos y que sólo puede ser liberada gracias al poder del shamán, con el fin de ser dirigida hacia el cuerpo de alguno. Cada shamán tiene también el poder de extraer esta especie de esencia de la persona, es decir, curarla de su enfermedad. El shamán cura fumando, shamando y soplando y, cuando lo hace, debe apoyar su mano sobre la parte dolorida, mientras deja pasar por su mente numerosas imágenes de objetos, hasta que pone atención en uno especial, que es el objeto que provocó la enfermedad, del cual el espíritu debe saltar instantáneamente a su mano o a la maraca. El mago, finalmente, saca del cuerpo de una persona o introduce en él objetos materiales, [illegible]nes de un mal.

Los sacerdotes Warao son especializados en alto grado. Tienen que observar tabúes especiales respecto a los alimentos, que deben ser cocinados sólo por sus mujeres, en un fuego nuevo encendido para ello y en una olla especial. Comen separados de los demás, viven en su propia casa y no deben realizar ningún trabajo arduo. Viven idealmente de su oficio (Wilbert, 1957a, 1960a).

Publicamos a continuación unos detalles mitológicos que logramos anotar.

OMAO Y SOMO

Al principio había una mujer embarazada. Un día llegó el Gran Tigre y se comió a esa mujer. Cuando encontró el útero quiso comérselo también, pero en ese preciso momento se presentó un sapo que le dijo que esa cosa no se comía. El Tigre dejó el útero abandonado en el monte y se fué.

El sapo cogió el útero y se lo llevó a su casa. Después de unos meses salieron de él dos varones mellizos a quienes dió los nombres de *Omao y Somo*. Los dos muchachos eran hermanos pero el sapo no era su "madre", a pesar de que los había alimentado y protegido de todos los peligros.

Un día el Tigre regresó de nuevo y oyó hablar a los dos jóvenes. Entonces se dió cuenta de lo que había sucedido y trató de matar a los dos hermanos. Pero ellos dieron un gran salto y se encaramaron en un gigantesco árbol. Allí permanecieron mucho tiempo alimentándose de las frutas del árbol. El Tigre no dejaba de acecharles y de codiciar su deliciosa comida. Se propuso pues, trepar también al árbol, pero cuando estaba cerca de ellos se lanzaron al vacío. El Tigre les siguió pero, con tan mala suerte que, al caer se dió tan duro golpe contra el suelo que murió.

Los dos hermanos se fueron al monte. Estaban solos. La soledad les abrumaba. Decidieron crear al hombre. Quisieron hacer a los varones de madera muy dura de manera que no murieran. Empezaron pues a vagar por la selva en busca del árbol más resistente. Encontraron muchos pero Omao no se daba por satisfecho y continuó la búsqueda. Su hermano Somo se desanimó y perdió por completo la paciencia; sacó su hacha, tumbó el árbol más próximo y se puso a hacer a los hombres. Cuando llegó Omao y vió el árbol que había derribado su hermano le sobrecogió intensa tristeza porque presentía que los hombres morirían jóvenes por falta de fuerza. Se enfureció con su hermano y agarrándole por el brazo le derribó en tierra sobre un nido de avispas que le picaron tanto que huyó despavorido corriendo y gritando por el monte.

A veces se encuentran hachas pulidas en el monte, son las de Omao, con las que cortó cuatro árboles muy fuertes. Pero no hizo de ellos a los hombres sino a las culebras, las cuales no mueren ya que al cambiar de piel rejuvenecen constantemente.

Después Omao y Somo quisieron crear a las mujeres y, como Somo era un excelente pescador, Omao le hizo un anzuelo para que fuese a pescar al río. Pero Somo perdió el anzuelo y regresó sin pesca. Omao le hizo otro anzuelo más fuerte. Esta vez Somo sacó un enorme pez. Omao lo puso en

una cesta diciendo que era su mujer y que Soso no la tocase. Soso no la tocó a pesar de que era muy hermosa.

Un día, Omao dijo a su hermano que quería hacer una mujer para él y también para las demás hombres; que se iba a la playa y que guardara muy bien a su cuñada cuidándose mucho de tocarla.

Omao se alejó y después de caminar largo trecho llegó a la ribera de un caudaloso río. Allí encontró gran cantidad de hermosas mariposas. De ellas quiso crear la esposa de su hermano y las mujeres de los demás hombres. Las mariposas se mostraron muy esquivas y huían cada vez que Omao se acercaba a ellas. Entonces Omao se cambió en una mosca y puso una carnada dulce para atraer a la pesa. Pero todo se echó a perder porque en el momento preciso de agarrar a la mariposa más hermosa, oyó Omao un grito que identificó como el de su mujer. En efecto, Soso, cansado de esperar a su hermano y a su mujer, perdió la paciencia, abrió la cesta donde estaba su cuñada y quiso cohabitar con ella. Pero ésta dió un tremendo grito y se escapó. Las mariposas se espantaron y huyeron de la playa.

Omao, contrariado, dejó a su hermano solo en la tierra y él se fué al cielo.

EL SOL Y LA LUNA

El sol es un hombre y la luna es también un hombre. Ambos se consideran como enemigos debido al suceso que voy a narrar.

Un día la luna dijo a un hombre que fuese a buscar leña. Este se fué a buscarla. Cuando la trajo no complació a la luna que quería mucho más. Nuevamente volvió a mandarle al monte. Entonces el hombre se dió cuenta de que lo que quería la luna era comérselo. Entonces el hombre huyó. Salió corriendo hacia el sol en solicitud de asilo y protección. El sol le escondió. Cuando se presentó la luna que iba en su búsqueda, le dijo el sol que no le había visto. La luna enojada insistió y hasta quiso registrar la casa del sol. Entonces el sol la quemó la cara y de ahí las cicatrices que muestra en su rostro.

La luna se fue al otro lado del mundo y mientras el sol selló su amistad con el hombre, la luna fue su enemigo irreconciliable. Cuando la luna aparece roseda es porque, junto con su familia, está comiendo a los hombres. El sol también tiene familia, pero no come carne humana. A veces la luna se oculta en su casa para planear una nueva campaña. En esa época las mujeres tienen mucho miedo y, para protegerse, pintan el dibujo del sol en las mejillas; también suelen pintarlo en las piedras grandes que encuentran en el camino.

ODNEHÎB

Más abajo de la tierra existe el mundo de los enanos, quienes se llaman Odnehîb. Viven como los hombres, pero hablan y comen muy rápido. No tienen intestinos ni ano y cuando comen carne u otro alimento, lo cortan en pedazos y se lo tragan crudo, sin masticar (25). A veces también se comen las mujeres que ocultan la menstruación. En una circunstancia el río subterráneo creció tanto que adquirió un inmenso caudal y cobró tanta fuerza que revesó la tierra por debajo del piso de la ranchería en la que vivía una mujer que había ocultado su estado. Se desplomaron las casas y los habitantes se ahogaron, excepto las mujeres, que fueron devoradas por los enanos y sus almas fueron a vivir para siempre con el *guepo*, que tampoco puede subir al cielo y vivir con Omao.

Los enanos como no tienen intestinos siempre padecen hambre y, por eso, devoran la comida con tanta avidez. A veces uno de estos enanos viene a la tierra para visitar a un hombre, pero nunca a una mujer. El hombre no puede ver a su huésped pero siente su presencia porque le asca un hambre devoradora. Al darse cuenta de lo que ocurre se pone a comer con avidez y, en seguida, sale a visitar al *sablí* para que aleje al enano importuno.

LA MUJER QUE SE VOLVIO BAQUIRO

Un hombre quiso *ir* a cazar báquiros y pidió a su mujer que lo acompañase. Pero la mujer estaba en el período de menstruación y no dijo nada a su marido. Ambos se encontraron en la selva con un pequeño rebaño de báquiros. El hombre hizo subir a su esposa a un árbol mientras él se disponía a matar al jabalí. Apenas el cazador se había alejado del sitio, cuando apareció un báquiro al pie del árbol. Este se transformó en un hombre y subió al palo para llevarse a la mujer. Cuando regresó el cazador se puso a buscar afanosamente a su esposa, pero no la encontró. Corrió a la ranchería e informó de lo acaecido a sus compañeros. Estos decidieron seguir las pisadas de la mujer. El *sablí* se puso al frente de la comitiva que avanzaba en fila india.

Pronto el grupo se encontró frente a un hombre que se llamó a sí mismo *Aremá* y quien despedía unas llamas de fuego de su vientre. Le preguntaron si no había visto a una mujer por aquellos contornos. El hombre contestó que había visto una mujer cuya parte superior se había convertido en báquiro al querer pasar en cuatro patas por debajo de un tronco caído y que iba acompañada de muchos hombres y mujeres.

Los Sanemá continuaron la búsqueda y el hombre *Aremá* les acompañó.

---

(25) Ver también el mito correspondiente a los indios Yupa de Venezuela (Wilbert, 1994).

Al caer la tarde colgaron los hombres sus chinchorros unos muy cerca de los otros porque había frío. Uno de ellos, medio dormido todavía, quiso avivar el fuego soplando con fuerza, pero se equivocó y sopló la candela del *hasmá* quien se transformó en una gallinota y salió volando.

Al día siguiente, muy de mañana, los hombres continuaron buscando a la mujer robada. Después de caminar un buen rato, oyeron el ruido de un hacha; alguien cortaba árboles. Era *pólawan*, el tigre que siempre sigue a los báquiros. Estaba cortando leña para asar un báquiro que acababa de matar. Había visto la mujer transformada casi por completo en báquiro, solamente los pies eran todavía de un ser humano. Todos los que la acompañaban pertenecían a una gran manada de báquiros. El pólawan se ofreció a indicar el camino, y, muy temprano, al día siguiente, les ayudó a atacar el campamento enemigo. Durante el ataque el hombre encontró a su esposa, la reconoció por los pies que no habían perdido todavía la forma humana. Se acercó a ella y, por detrás, le agarró el labio superior con la mano derecha y con la izquierda el labio inferior, tiró con violencia y la despojó de la piel de báquiro, librándola, de esa manera, de ese disfraz tan repugnante. La piel se levantó y salió huyendo hacia la selva. Los Sanemá mataron a todos los jabalíes, a los hombres, a las mujeres y a los niños. Pólawan se despidió y la mujer regresó jubilosa, con los hombres, a la ranchería.

LAS HANEKASA

Las *hanekasá* son un pueblo compuesto, en su inmensa mayoría de mujeres. Existe entre ellas solamente un hombre de edad viril que asegura la reproducción. Nacen únicamente niñas y cuando el progenitor es de avanzada edad viene un niño que reemplazará a su padre en este pueblo de amazonas. El número de varones no puede exceder a tres: un niño, un hombre maduro y un anciano.

Las hanekasá se alimentan, de preferencia, de lapa.

A cada población Sanemá corresponde una hanekasá. Cuando dos de estos grupos se encuentran en el camino luchan como varones. Las hanekasá combaten también contra los hombres. Si un hombre, en su cacería, mata a una hanekasá, muere una mujer en la tribu vecina.

HARAMI

Un día un joven Sanemá se encontró solo en la selva. Iba en busca de comida. Después de haber caminado un buen trecho sin matar un solo

4: Wilbert SQ18 Yanoama

animal se enojó sobremanera quejándose amargamente porque los animales permanecían en su cremallera (26).

El padre del joven cazador estaba en casa sentado frente al fuego. Era un sabií. De repente vio un enjambre de mariposas que se acercaban para apagar la llama. Se levantó una gran humareda. El sabií oyó los alaridos prolongados y penetrantes del Gran Zorro que, en el río, tiene varios miembros de su familia. Cuando salen de las aguas no matan solamente al cazador que les hizo abandonar su "casa" sino también a toda su familia. Las mariposas viven también en el río y son las amigas del Gran Zorro a quien ayudan a matar a los cazadores malos y culpables. Después de extinguir el fuego atacan a los familiares del mal cazador y si éste se encuentra en casa le chupan la sangre por los rincones de los ojos. El sabií sabía todo eso y el grave peligro que corría su hijo y la familia, pero también conocía el medio de defenderse de las mariposas. Agarró algunas de ellas y las escupió encima. Inmediatamente las mariposas cesaron de atacarle y se murieron. El Gran Zorro se quedó quieto porque sabía que su víctima estaba en el monte bajo la protección de un poderoso shamán. Así se salvó el joven cazador de los dientes del Gran Zorro, que devora a sus víctimas y se las traga sin masticar.

KASMAI

Kasmái es un hombre que vive en el río. Cada seis meses, cuando hay luna nueva, sale del agua para vivir, por tres días, entre los hombres. Esto les agrada y lo festejan con una fiesta bailable. Kasmái se divierte mucho en estas fiestas. Sale del río pintado su cuerpo con rojo de onoto. Sus hijos le pintan en el río al que llaman "su casa". Los hombres le obsequian con suculentas comidas, pero Kasmái no come mucho porque está harto y le sobra comida en su casa. No permanece mucho tiempo en la tierra. Después de tres días invita a sus compañeros a bañarse en el río y súbitamente desaparece a la merced de las aguas.

WAU

Wau vive en el río, pero es un caimán. Sin embargo no es un caimán vulgar, ya que es el dueño de los peces. Corre tan rápido como la brisa y persigue a los hombres que pescan con barbasco o que tiran al río las espinas de los peces que han comido. Wau lleva siempre una maza enorme y el hombre a quien persigue sólo puede salvarse si logra trepar rápidamente a un árbol alto y corpulento.

(26) Tomando en cuenta lo ya asentado como una emoción dirigida a Omao para que deje salir los animales que juegan como de niños en el mismo animal, se puede identificar el comportamiento del joven cazador como una ofensa contra Dios por no conformarse a su voluntad.

[pp. 237–246 not processed]

4: Wilbert SQ18 Yanoama

BARKER, James
1953 —Memoria sobre la cultura Guaica. *Boletín Indigenista Venezolano*, nos. 3-4, pp. 433-489. Caracas.

BARRAL, Basilio de
1957 —Diccionario Guarao-Español, Español-Guarao. *Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Monografías*, nº 3. Caracas.

BAUMGARTNER, Hans
1950 —Leyenda Piaroa sobre "El Diluvio". *Revista de la Misión del Alto Orinoco*, año I, nº 2, pp. 27-29. Caracas.
1953 —Noticia acerca de la microfilaria por *Mansonella Ozzardi* en el Territorio Federal Amazonas, Venezuela. *Boletín Indigenista Venezolano*, vol. I, nos. 3-4, pp. 379-397. Caracas.
1954 —Apuntes de un médico indigenista sobre los Piaroa de Venezuela. *Boletín Indigenista Venezolano*, vol. II, nos. 1-4, pp. 111-124. Caracas.

BECHER, Hans
1956 —Tribos existentes entre o Rio Catrimani e o Rio Negro. *Revista de Antropologia*, vol. 4, nº 2, pp. 158-159. São Paulo.
1957 —Die Yanoáma. (Ein Beitrag zur Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Uraricoéra, Serra Parima und Rio Negro). *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, vol. 5, pp. 13-20. Viena.
1960 —Die Surára und Pakidái. Zwei Yanoáma-Stämme in Nordwestbrasilien. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, vol. XXVI. Hamburgo.

BENDRAT, T. A.
1910 —Im Herzen von Venezuela (Studien in der Umgebung von Caicara am Orinoco). *Petermanns Mitteilungen*, vol. 56, nº 5, pp. 259-260.

BERGE, Francois
1951 —Les Légendes de Déluge. L'Histoire Générale des Religions. M. M. Gorce y Mortier, Ed., vol. V. París.
1955 —Conclusions d'une Etude comparative des Légendes de Déluges. *Actas del 4º Congreso Internacional de las ciencias de antropología y etnología*, pp. 60-62. Viena.

BIBLIOTECA NACIONAL
s.f. —"Relación de los descubrimientos del Alto Orinoco, ríos que en él entran y particularidades de todo el país". Sección de manuscritos; 11265. Madrid.
s.f. —"Relación de otro Viage, que de orden de dho. Sr. Dn. Joseph Solano hizo a los Cacahuates del Orinoco y Paddamo a reducir a los Yadiss Maquiritares, a hacer Pueblo en Parage conveniente, y a sacar a los Conococonas para poblarlos en el Orinoco, proximos a dho. Rio". Sección de manuscritos; 11265. Madrid.

BOLINDER, Gustaf
1957 —Indiansommar. Estocolmo.

OBRAS CONSULTADAS

[P. 247]

ACOSTA-SAIGNES, M.
1933 —Zona Circunscribe, período indígena. *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, nº 60. México.
1954 —Estudios de etnología antigua de Venezuela. Caracas.

ADELUNG, JOHANN CH.
1806-17 —Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde, mit dem Vater Unser als Sprachprobe in beynahe fünf hundert Sprachen und Mundarten. Berlín.

AGUADO, FR. PEDRO
1930 —Historia de la provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada. 3 vols. Madrid.

AGUIRRE ELORRIAGA, M.
1941 —La Compañía de Jesús en Venezuela. Caracas.

ALVARADO, LISANDRO
1945 —Datos etnográficos de Venezuela. Caracas.
1953 —Glosario de voces indígenas de Venezuela. Caracas.

ANDUZE, PABLO J.
s.f. (1958?) —Shalili-ko. Caracas.

ANTOLINEZ, GILBERTO
1944 —Características típicas de la vivienda Panare. *Anales Indígena*, vol. IV, nº 3, pp. 201-210. México.

ARMELLADA, C. DE, B. DE MATALLANA
1942 —Exploración del Paragua. *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales*, vol. 8, nº 53, pp. 61-110. Caracas.

BALDUS, HERBERT
1958 —Die Jaguarwillinge. Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungsagen und Märchen brasilianischer Indianer. Eisenach und Kassel.

BARANDIARAN, DANIEL
1961 —Santa María de Erebato o la fundación de un nuevo pueblo en el Estado Bolívar. *Natura, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, año III, nos. 15-16, pp. 14-24. Caracas.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

BOSCH GIMPERA, D. P.
1945 —Las razas humanas. Seg. ed. vol. II. Barcelona.

BRINTON, DANIEL G.
1892 —Study in South American native languages. Philadelphia.
1901 —The American Race: a linguistic classification and ethnographic description of the native tribes of North and South America. Nueva York. Seg. ed., Filadelfia.
1946 —La raza americana. Buenos Aires.

BUENO, RAMON
1933 —Apuntes sobre la provincia misionera del Orinoco e indígenas de su territorio, con algunas otras particularidades. Caracas.

CANALS FRAU, SALVADOR
1939 —Prehistoria de América. Buenos Aires.

CARDONA-PUIG, FELIX
1945 —Vocabulario del dialecto Kárro del río Guainía. *Acta Venezuelana*, vol. I, nº 2, pp. 221-230. Caracas.

CARVAJAL, JACINTO DE
1956 —Descubrimiento del río Apure. Caracas-Madrid.

CASANI, JOSE
1741 —Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América. Madrid.

CASTELLANOS, JUAN DE
1859 —Elegías de varones ilustres de Indias. Madrid.

CAUDMONT, JEAN
1954 —Fonología Puinave. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 2, nº 2, pp. 265-276. Bogotá.

CAULIN, ANTONIO
1841, 1958 —Historia coro-gráfica natural y evangélica de la Nueva Andalucía, provincias de Cumaná, Guayana, y vertientes del río Orinoco. *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Estudio preliminar y edición de Don Guillermo Morón*, pp. 243-556. Madrid (1779).

CENSO NACIONAL
1952 —Censo Nacional de 1950. Caracas.

CHAFFANJON, JEAN
1889 —L'Orénoque et le Caura. París.

CHAMBERLAIN, ALEXANDER DE
1910 —Sur quelques familles linguistiques peu connues ou presques inconnues de l'Amérique du Sud. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., vol. 7, pp. 179-202. París.

4: Wilbert 3Q18 Yanoama

CIVRIEUX, MARC DE
1959 —Datos antropológicos de los indios Kamsháes. *Antropológica*, nº 8, pp. 85-146. Caracas.
1960 —Leyendas Maquiritares. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XX, nos. 56, 57, pp. 103-125, 175-188. Caracas.

CIVRIEUX, M. DE, R. LICHY
1951 —Vocabularios de cuatro dialectos Arawak del río Guainía. *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales*, vol. XIII, nº 77, pp. 121-159. Caracas.

CODAZZI, AGUSTIN
1841 —Resumen de la geografía de Venezuela. Caracas (Seg. ed. 1940, Caracas).

COMAS, JUAN
1960 —¿Pigmeos en América? Universidad Nacional Autónoma de México. *Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica*, nº 9. México.

COON, C. S., S. M. GARN, J. B. BIRDSELL
1950 —Races. A study of the problems of Race Formation in Man. Springfield.

COOPER, JOHN
1949 —Stimulants and narcotics. *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 525-558. Washington.

COUDREAU, HENRY A.
1887 —La France Équinoxiale. Paris.

CREVAUX, JULES N.
1883 —Voyage dans l'Amérique du Sud. Paris.

CREVAUX, J. N., P. SAGOT, LUCIEN ADAM
1882 —Grammaires et vocabulaires Roucouyenne, Arrouague, Piapoco et d'autres langues de la region des Guyanes. *Bibl. Ling. Amér. Paris*, vol. 8.

CRUXENT, JOSE M.
1947 —Algunas actividades explotativas de los indios Piaroa del Río Parguaza (Guayana venezolana). *El Agricultor Venezolano*, vol. 11, nº 121, pp. 12-15. Caracas.

CRUXENT, J. M., M. KAMEN-KAYE
1949-50 —Reconocimientos del área del Alto Orinoco, ríos Sipapo y Autana, en el Territorio Federal Amazonas. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, años IX, X, Nos. 25, 26, pp. 271-317, 11-23. Caracas.

CRUXENT, J. M., I. ROUSE
1958-59 —An archeological chronology of Venezuela. 2 vols. *Pan American Union. Soc. Science Monographs*, VI. Washington.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

CUERVA, A. B.
1891-94 —Colección de Documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia y Venezuela. Bogotá (?)

DALL'IGNA RODRIGUES, A.
1960 —Ueber die Sprache der Suriára und Pakidái. *In:* Hans Becher, *Die Surára und Pakidái, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, vol. XXVI. Hamburgo.

DEFERRARI, ENRIQUE DE
1945 —Tribus indígenas de la Prefectura Apostólica del Alto Orinoco. *Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura*, Nº 40. Caracas.

DELGADO, RAFAEL
1949 —Notas etnográficas de los Panare de Las Vegas. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, año IX, Nº 23, pp. 11-22. Caracas.

DUPOUY, WALTER
1952 —El Piaroa, hombre de la Selva. *Tierra Firme*, Nº 8. Caracas.
1954 —Ciclo bio-genético de la vivienda. *Boletín Indigenista Venezolano*, vol. II, Nos. 1-4, pp. 3-14. Caracas (Separata, 1956).

EHRENREICH, PAUL
1910 —Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig.

ERNST, ADOLF
1891 —Ueber einige wenig bekannte Sprachen aus der Gegend des Meta und oberen Orinoco. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 23, pp. 1-13.
1895 —Upper Orinoco vocabulary. *American Anthropologist*, vol VIII, pp. 393-401.

ESCORIAZA, DAMIAN DE
1959 —Datos lingüísticos de la lengua Makiritare. *Antropológica*, Nº 6, pp. 7-46. Caracas.
1960 —Algunos datos lingüísticos más sobre la lengua Makiritare. *Antropológica*, Nº 10. Caracas.

FABO, FR. PEDRO
1911 —Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia. Barcelona.
1919-20 —Etnografía y lingüística de Casanare. *Anthropos*, vol. XIV-XV, pp. 21-32.

FEBRES-CORDERO, JULIO
1945 —Tribus independientes. *Revista Nacional de Cultura*, vol. 49, pp. 52-69. Caracas.
1946 —El mundo indígena. *Panorama Histórico de Venezuela*, pp. 5-12. Maturín.

FERNANDEZ DE SAN JOSE, BARTOLOMÉ M.
1895 —Ensayo de gramática hispano-guahiva, por los RR. PP. misioneros de Casanare Manuel Fernández y Marcos Bartolomé. Bogotá.

: Wilbert SQ18 Yanoama

FERNANDEZ DURO
1890 —Ríos de Venezuela y de Colombia. *Boletín de la Sociedad de Geografía*, vol. XXVIII, Bogotá.

FUCHS, HELMUTH
1959 —Die Völkerverhältnisse am Oberlauf des Río Venezuela, T. F. A., Venezuela. *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, año VII, n.s., vol. II, Nos. 1-4, pp. 45-62. Viena.

GHEERBRANDT, ALAIN
1952 —La expedición Orinoco-Amazonas, 1948-50. Buenos Aires (1955).
1954 —Journey to the far Amazon. Nueva York.
1955 —Welt ohne Weisse. Segunda Ed., Wiesbaden.

GILII, FILIPPO S.
1780-84 —Saggio di storia americana. Roma.

GILLIN, JOHN
1948 —Tribes of the Guianas and the left Amazon tributaries. *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pp. 799-860. W[illegible]

GINES, HNO., J. WILBERT
1960 —Una corta expedición a tierras Motilonas. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XX, N° 57, pp. 159-174. Caracas.

GORJE, C. H. DE
1943 —Philosophy, initiations and myths of the Indians of Guiana and the adjacent countries. *Internationales Archiv für Ethnologie*, vol. XLIV. Leiden.

GOLDMANN, IRVING
1948 —Tribes of Uaupés-Caquetá region. *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pp. 763-798. Washington.

GREENBERG, JOSEPH
1956 —Linguistic classification of South America. *En:* Steward, J. H., L. C. Faron (1959): *Native Peoples of South America*. Nueva York.

GRELIER, JOSEPH
1953a —Los indios Piaroa de la región de Puerto Ayacucho. *Boletín Indigenista Venezolano*, año I, vol. I, N° 2, pp. 253-263. Caracas.
1953b —La vivienda Piaroa. *Revista "a"*. Caracas.
1955a —Curare, monnaie d'échange chez les Piaroas. *Mayo Pulo*, n° 6, pp. 8-17. París.
1955b —Les Indiens Guaharibos et Waikas. *Géographie*, n° 42, pp. 7-13. París.
1957a —To the source of the Orinoco. Londres.
1957b —Les Indiens Piaroa et le curare. *L'Ethnographie*, n. s., n° 52, pp. 78-86. París.
1959a —La route du poison. París.
1959b —Une monnaie inattendue: Le curare. *Géographie*, n° 89, pp. 35-38. St.-Ouen.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

GRUPE y THODE, G.
1890 —Ueber den Rio Blanco und die ansässigen Indianer. *Globus*, vol. 57, pp. 251-254.

GUMILLA, Joseph
1745 —El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río, y de sus caudalosas vertientes. Seg. ed., 2 pts. Madrid (Barcelona, 1791).

HAEKEL, Joseph
1955 —Zur Problematik des heiligen Pfeils bei den Indianern Brasiliens. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, vol. I, pp. 229-243. São Paulo.

HAMY, E. T.
1889 —Notes sur les collections éthnographiques du Dr. Joseph Munéray (Orénoque e Rio Negro), conservées au Musée Colonial de Marseille. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nº 6. Paris.

HERNANDEZ DE ALBA, G.
1948 —The Achuara and their neighbours. *Handbook of South American Indians*, vol. 4, pp. 399-412. Washington.

HITCHCOCK, Charles B.
1948 —La región Orinoco-Ventuari, Venezuela. *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales*, Nº 72, pp. 131-179. Caracas.

HITTE, Ch. de la
1897 —Notes éthnographiques sur les Indiens Guayaqui. *Anales del Museo de la Plata. Sección antropológica*, vol. II, pp. 7-23.

HOLDRIDGE, Donald
1933 —Exploration between the Rio Branco and the Serra Parima. *The Geographical Review*, vol. XXIII, pp. 372-384.

HOLMBERG, Allan
1950 —Nomads of the Long Bow. The Siriono Indians of Eastern Bolivia. *Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology*, publication No. 10. Washington.

HUECK, Kurt
1960 —Texto explicativo para el mapa de la vegetación de Venezuela. *Inst. Forestal Latino Americano de Investigación y Capacitación*, Bol. 7. Mérida.

HUMBOLDT, Alexander v.
1861-62 —Alexander von Humboldts Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents. Stuttgart.
1956 —Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente. 5 vols. Caracas (1941).

4: Wilbert SQ18 Yanoama

HUMBOLDT, A., A. BONPLAND
1807-35 —Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent, fait en 1799-1804, 23 vols. París.

JIJON Y CAAMAÑO, JACINTO
1941-43 —El Ecuador interandino y occidental... 3 vols. Quito.

KAMEN-KAYE, M.
1957 —Geological succession of Central Venezuela. *American Association Pet. Geol. Bull.*, vol. 22, Nº 9, pp. 1224-1230.

KARSTEN, RAFAEL
1920 —Zeremonielle Spiele unter den Indianern Südamerikas. *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, vol. I, Abo, Finlandia.

KIRCHHOFF, PAUL
1948 —Food-gathering tribes of the Venezuelan Llanos. *Handbook of South American Indians*, vol. 4, pp. 445-468. Washington.

KLEINECKE, D. C.
1952 —Classification of the Panare Language. M. S. Berkeley.

KOCH-GRUENBERG, THEODOR
1906 —Die Makú. *Anthropos*, vol. I, pp. 877-906.
1909-10 —Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien, 1903-05, 2 vols. Berlín.
1913 —Abschluss meiner Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco, mit besonderer Berücksichtigung der von mir besuchten Indianerstämme. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 45, pp. 448-474.
1917-28 —Vom Roroima zum Orinoco. 4 vols. Stuttgart.
1921 —Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens. Stuttgart.
1922 —Die Völkergruppierung zwischen Rio Branco, Rio Negro und Yapura. Festschrift Eduard Seler, pp. 205-266. Stuttgart.

KOK, P.
1925-26 —Quelques notices sur les Indiens du Rio Paguri. *Anthropos*, vol. XX, pp. 624-637, XXI, pp. 921-937.

KRICKEBERG, WALTER
1946 —Etnología de América. México.

LAYRISSE M., T. ARENDS, R. DOMINGUEZ SISCO
1955 —Investigación del factor Diego en indios venezolanos. Importancia clínica y antropológica. *Memorias del VI Congreso Venezolano de Ciencias Médicas*, p. 773. Caracas.

LAYRISSE, M., T. ARENDS
1958 —Estado actual de las investigaciones sobre el factor Diego. *Antropológica*, Nº 4, pp. 17-26. Caracas.

LAYRISSE, M., T. ARENDS, J. WILBERT
1958 —Peculiar distribution of the Diego factor among the Warrau. *Nature*, vol. 181, pp. 118-119. Londres.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

LAYRISSE, M., J. WILBERT, T. ARENDS
1958 —Frequency of blood group antigens in the descendants of Guayquerí Indians. *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 16, n.s., No. 3, pp. 307-318.

LAYRISSE, M., J. WILBERT
1960 —El antígeno del sistema sanguíneo Diego. Caracas.
1961 —Absence of the Diego antigen, a genetic characteristic of early immigrants to South America. *Science*, vol. 134, pp. 1077-1078.

LEHMANN, WALTER
1920 —Zentral Amerika. Die Sprachen Zentral-Amerikas. 2 vols. Berlín.

LICHY, R., M. DE CIVRIEUX
1950(?) —Exploración por la región amazónica de Venezuela. *Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura*. Caracas.

LODARES, BALTASAR DE
1929-31 —Los Franciscanos Capuchinos en Venezuela. 3 vols. Caracas.

LOPEZ DE GOMARA
1853 —Historia de las Indias. Madrid.

LOPEZ-RAMIREZ, TULIO
1944 —Visita a los indios Panare en Venezuela. *Acta Americana*, vol. II, No. 3, pp. 254-255.

LOUKOTKA, ČESTMÍR
1929-30 —Vocabularios inéditos o poco conocidos de los Idiomas Rankelche, Guahibo, Piaroa, Toba, Pilagá, Tumanahá, Kachuvcio, etc. *Revista del Instituto Etnológico de la Universidad Nacional de Tucumán*, vol. I, pp. 75-106.
1935 —Clasificación de las lenguas sudamericanas. *Edición: "Lingüística Sudamericana"*, No. 1. Praga.
1938 —Observaciones sobre la lengua de los indios Guayabero. *Idearium*, año II, pp. 15-17. Pasto, Colombia.
1944 —Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 74, pp. 1-69.

MARCANO, G.
1889 —Ethnographie précolombienne du Vénézuéla. Vallées d'Aragua et de Caracas. *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2da. serie, vol. 4, pp. 1-86. París.
1889-90 —Ethnographie précolombienne du Venezuela. *Bulletin et Mémoires de l'Académie Anthropologique de París*, y *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 3ra. serie, vol. 12, pp. 391-402. París.

MASON, J. ALDEN
1950 —The Languages of South American Indians. *Handbook of South American Indians*, vol. 6, pp. 157-317. Washington.

4: Wilbert 8Q18 Yanoama

MATOS ARVELO, MARTIN
1938 —Algo sobre la etnografía del Territorio Amazonas de Venezuela: los Baniba. Ciudad Bolívar.
1942 —Vida indiana. Barcelona.

MCQUOWN, NORMAN A.
1955 —The indigenous languages of Latin America. *American Anthropologist*, vol. 57, pp. 501-570.

MENDEZ-AROCHA, ALBERTO
1959 —Un vocabulario Yaboana con apuntes lexicales. *Antropológica*, Nº 7, pp. 63-84. Caracas.
1960 —Curvas de construcción en fechas indígenas. *Antropológica*, nº 10, pp. 54-60. Caracas.

METRAUX, ALFRED
1928 —La religion des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarani. *Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses*, vol. 45. París.
1946a —Twin Heroes in South American Mythology. *Journal of American Folklore*, vol. 49.
1946b —El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la mitología sudamericana. *América Indígena*, vol. VI, No. 1, pp. 9-23. México.
1946c —La civilisation Guayano-Amazonienne et ses provinces culturelles. *Acta Americana*, vol. IV, Nº 3. Ann Arbor, Michigan.
1946d —Ethnography of the Chaco. *Handbook of South American Indians*, vol. I, pp. 197-370. Washington.
1947 —Mourning rites and burial forms in South America. *América Indígena*, vol. VII, No. 1, pp. 7-44. México.
1948 —The Macú of the Rio Negro and the Caiarí-Uaupés River. *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pp. 865-867. Washington.

MICHELENA Y ROJAS, FR.
1867 —Exploración oficial por la primera vez desde el norte de la América del Sur siempre por ríos, entrando por las bocas del Orinoco, de los valles de este mismo y del Meta, Casiquiare, Río Negro o Guayuia y Amazonas, hasta Nauta en el alto Marañón o Amazonas arriba de las bocas del Ucayali bajando del Amazonas hasta el Atlántico. Bruselas.

MILLER, LEO V.
1917 —The land of the Maquiritare. *Geographical Review*, vol. 3, pp. 356-374.

MONTOLIEU, P.
1913 —Viaje al Inírida (una página del viaje; recuerdos de Amores). *Revista Técnica del Ministerio de Obras Públicas*, No. 33. Caracas.

MONTOYA LIROLA, C.
1958 —Expedición al Río Paragua. *Ministerio de Minas e Hidrocarburos, Dirección de Investigaciones Químicas*. Caracas.

MUELLER, Sofia
1959 —El Nuevo Testamento de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo en Curipaco (Con ayudas para pastores). *Brown Gold Publications*, Woodworth, Wisconsin.

MURDOCK, George P.
1949 —Social structure. Nueva York.
1951a —Outline of South American cultures. *Behaviour Science Outlines*, vol. II. New Haven.
1951b —South American culture areas. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, No. 4, pp. 415-436.
1957 —World ethnographic sample. *American Anthropologist*, vol. 59, No. 4, pp. 664-687.

NAVARRO, Nicolás E.
1951 —Anales eclesiásticos venezolanos. Caracas.

NIMUENDAJU, Curt
1915 —Sagen der Tembé-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, pp. 281-301.
1919-20 —Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Shipái-Indianer. *Anthropos*, vols. 14-15, pp. 1002-1039.
1952 —The Tukuna. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 45, p. 209, Berkeley.

ORAMAS, Luis R.
1912 —Contribución al estudio de los dialectos Puinabe y Maquiritare. *Gaceta de los Museos Nacionales*, vol. I, Nº 1, pp. 20-27. Caracas.
1914 —Gramática, diccionario y catecismo de la lengua ariána según manuscrito inédito, con anotaciones comparativas en el diccionario. *Gaceta de los Museos Nacionales*, vol. II, Nos. 10-12. Caracas.

ORTIZ, Sergio E.
1943 —Lingüística Colombiana. Familia Guahibo. *Universidad Católica Bolivariana*, vol. 9, Nos. 30-31, pp. 155-181. Medellín, Colombia.
1944 —Lingüística Colombiana. Familia Guahibo. *Revista de Historia*, Nos. 3, 4, pp. 39-62. Colombia.

OSSA V., Peregrino
1938 —Vocabulario de los indios Guayaberos. *Idearium*, año I, Nos. 11-12, pp. 537-538. Pasto, Colombia.

PASSARGE, Siegfried
1933 —Wissenschaftliche Ergebnisse einer Reise im Gebiet des Orinoco, Caura und Cuchivero im Jahre 1901-1902. *Hamburgische Universitäts Abhandlungen, Auslandskunde*, vol. 33, *Serie C, Naturwissenschaften*, vol. 12.

PEREZ, Manuel C.
1935 —Vocabulario del dialecto guahibo del Vichada. *Anales de la Universidad Central de Venezuela*, vol. 23, pp. 209-237. Caracas. Idem: *Idearium*, vol. I, pp. 453-456. Pasto, Colombia.

PERICOT Y GARCIA, L.
1936 —El hombre americano. Las razas de América. En: Ballesteros, A. *Historia de América*, vol. I. Madrid.

PLASSARD, LOUIS
1868 —Les Guarounos et le delta de l'Orénoque. *Bull. Soc. Géogr. Paris*, vol. 15, pp. 568-592. París.

PREUSS, THEODOR
1921 —Religion und Mythologie der Uitoto. Goettingen.

RAMOS PEREZ, DEMETRIO
1946 —El tratado de los límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco. *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Madrid.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO
1944 —La cultura material de los indios Guahibos. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. I, pp. 437-506. Bogotá.
1946 —Las zonas culturales de Colombia y sus elementos constitutivos. *Boletín de Arqueología*, vol. II, No. 1, pp. 3-17.
1959 —Indígenas de Colombia. *América Indígena*, vol. XIX, Nº 4, pp. 245-253. México.

RELATORIO DA REPARTICAO DOS NEGOCIOS ESTRANGEIROS. RIO DE JANEIRO
1884

RILEY, CARROL L.
1952a —The blowgun in the New World. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, Nº 3, pp. 297-319.
1952b —Trade Spanish of the Piaroan Panare. (*Trager's*) *Studies in Linguistics*, vol. 10, No. 1, pp. 6-11.
1953 —Noticias sobre los indios Panare de Venezuela. *Boletín Indigenista Venezolano*, vol. I, Nº 2, pp. 3-23 (Separata). Caracas.
1954 —Notes on the Panare Indians of Venezuela. *Kroeber Anthropological Society Papers*, No. 10, pp. 10-24.
1959 —Some observations on the Panare language. *Boletín del Museo de Ciencias Naturales de Caracas*, vols. IV, V, Nos. 1-4 (1958-59), pp. 87-96. Caracas.

RIVERO, JUAN
1883 —Historia de las misiones de los llanos de Casanare y de los ríos Orinoco y Meta (1736). Bogotá.

RIVET, PAUL
1921 —Affinités du Saliba et du Piaroa. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., vol. 13, pp. 11-20. París.
1924 —Langues Américaines: Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. *En*: Meillet, A., M. Cohen, *Les Langues du Monde. Coll. Ling. Paris*, vol. 16, pp. 639-712. París.
1959 —Lisandro Alvarado y las lenguas indígenas de Venezuela. *Revista Nacional de Cultura*, año XXI, No. 135, pp. 35-48. Caracas.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

RIVET, P., P. KOK, C. TASTEVIN
1924-25 —Nouvelle contribution a l'étude de la langue Mobá. *International Journal of American Linguistics*, vol. 3, núm. 3-4, pp. 133-192.

RIVET, P., C. LOUKOTKA
1952 —Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. En: Meillet, A., M. Cohen, *Les Langues du Monde*, Coll. *Ling. Paris*, seg. edición, pp. 1099-1160. París.

RIVET, P., C. TASTEVIN
1920 —Affinités du Mobá et du Puinave. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., vol. 12, pp. 69-82. París.

ROSTLUND, ERLAND
1952 —Freshwater fish and fishing in native North America. *University of California Publications in Geography*, vol. 9. Berkeley. Los Angeles.

ROTH, WALTER
1924 —An introductory study of the arts, crafts, and customs of Guiana Indians. *38th Annual Report Bureau of American ethnology* (1916-17), pp. 25-745. Washington.

ROTTMAYER, LUIS
1950 —Noticias sobre los Piaroa. *Revista de la Misión del Alto Orinoco*, año I, nº 2, pp. 15-17. Caracas.

ROUSE, IRVING
1960 —The entry of early man into the West Indies. *Papers in Caribbean Anthropology*, compiled by S. W. Mintz. *Yale University Publications in Anthropology*, nº 61. Editor I. Rouse.

ROZO, JOSE M.
1945 —La fiesta del diablo entre los Puinave. *Boletín de Arqueología*, vol. 1, nº 3, pp. 241-247. Bogotá.

RUIZ MALDONADO, R.
1939 —Viaje por los ríos Casanare, Meta, y Orinoco, de Santa Fe de Bogotá a Guayana y Trinidad, 1638-39. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. XXI, Enero-Marzo, nº 165, pp. 3-30. Caracas.

SAENZ, NICOLAS
1876 —Memoria sobre algunas tribus del territorio de San Martín en los Estados Unidos de Colombia. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 8, pp. 336-342.

SALAS, JULIO C.
1908 —Etnología e historia de Tierra-Firme (Venezuela y Colombia). Biblioteca de Ciencias Políticas y Sociales. Madrid.
1921 —Etnografía Americana. Los indios Caribes, estudio del origen del mito de la antropofagia. Barcelona. Madrid. (1920).

SALATHÉ, GERHARD
1953 —Los Indios Karinä. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, vol. 2: 2, pp. 297-316.

SCHMIDT, P. WILHELM
1926 —Die Sprachfamilien und Sprachen-Kreise der Erde. Heidelberg.
1954 —Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. X. Viena.

SCHOMBURGK, O. A.
1841 —Robert Hermann Schomburgks Reisen in Guiana und am Orinoko während der Jahre 1835-39. Nach seinen Berichten und Mitteilungen an die Geographische Gesellschaft in London. Herausgegeben von O. A. Schomburgk. Leipzig.

SCHOMBURGK, ROBERT H.
1841 —Journey from Fort San Joaquin to Roraima. *Journal of the Royal Geographical Institute*, vol. 10, pp. 191-247. Londres.

SCHOMBURGK, ROBERT H.
1849 —Remarks to accompany a vocabulary of eighteen languages and dialects of Indian tribes inhabiting Guiana. *Report British Association Advance Science, 18th meeting, Swansea, 1848*, pp. 96-99. Londres.

SCHUELLER, RUDOLF R.
1912 —Hallazgo de documentos acerca de la lengua otomaca. *Anthropos*, vol. 7, pp. 761-764.

SCHUSTER, MEINHARD
1956 —Die Soziologie der Waika. *Proceedings 32. International Congress of Americanists, 1956*, pp. 114-122. Copenhague.

SEITZ, GUSTAV
1960 —Hinter dem grünen Vorhang. Wiesbaden.

SIMÓN, PEDRO
1882-92 —Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. 5 vols. Bogotá. (Escrito en el año 1623).

SOLANO, JOSEF
1771 —Viaje del Excmo. Señor D. Josef Solano Marqués del Socorro en la provincia de Guayana; siendo Capitan de Fragata de la Real Armada, y comisionado por Estado con D. Josef de Iturriaga Jefe de Escuadra, D. Eugenio de Alvarado Marqués de Tavalosa; Coronel de Infantería y D. Antonio de Urrutia Capitan de Navío, para efectuar los arreglados límites de los Dominios del Rey y del Rey Fidelísimo, en la parte septentrional de la America Meridional. En: Alsedo y Herrera, A. de, *Relaciones geográficas de la gobernación de Venezuela*, 1767-68, pp. 243-283. Caracas.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

SPRUCE, RICHARD
1908 —Notes of a botanist on the Amazon and Andes 1849-1864. *Ed.:* Alfred Russel Wallace, vol. I. London.

STEWARD, J. H., L. C. FARON
1959 —Native Peoples of South America. Nueva York.

STRADELLI, ERMANNO
1888 —Nell'Alto Orenoco. *Bollettino della Società Geografica Italiana.* Roma.

SWADESH, MAURICE
1958 —La lingüística de las regiones entre las civilizaciones mesoamericana y andinas. *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas.* San José de Costa Rica.
1959 —Mapa de clasificación lingüística de México y las Américas. *Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica, nº 8. Universidad Nacional de México.* México.

TASTEVIN, CONSTANT
1923 —Les Mahé du Japurí. *Journal de la Société des Américanistes de Paris,* n. s., vol. 15, pp. 99-108. París.

TAVERA ACOSTA, BARTOLOMÉ
1903 —El cacho en Venezuela. Caracas.
1907 —En el Sur. Ciudad Bolívar.
1954 —Riosucio (3ª edición). Caracas.

TESCH, HEINZ K.
1953 —Viajando con los indios Piaroa. *Revista Shell,* año III, nº 6, pp. 67-71. Caracas.

TYLER, S. F.
1929 —Children of the Orinoco Plains. *Natural History,* vol. 29, pp. 273-282. Nueva York.

VASQUEZ DE ESPINOSA
1942 —Compendium and description of the West-Indies. Washington.

VILA, MARCO-AURELIO
1959 —Geografía de Venezuela. Caracas.

VINCI, ALFONSO
1956 —Samatari. Bari.
1959 —Red cloth and green forest. London.

WALDEGG, HERMANN VON
1942 —Indians of the upper Orinoco. *Proceedings of the 8th American Scientific Congress,* vol. II, *Anthropological Science,* pp. 189-197. Washington.

WAVRIN, MARQUIS DE
1948 —Les Indiens sauvages de l'Amérique du Sud. Vie sociale. París.

WILBERT, Johannes

1954a —Aguacas sobre el parentesco y la estructura social de los Guahibo. *Acta Científica Venezolana*, vol. 7, nº 7, pp. 146-151. Caracas.

1954b —Problemática de algunos términos de parentesco de los indios Sanemá-Yanoama. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XV, nº 41, pp. 114-131. Caracas.

1957a —Rasgos culturales circunscritos entre los Warao y sus informantes. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XVI, nº 45, pp. 237-257. Caracas.

1957b —Notes on the Guahibo kinship and social organization. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, nº 1, pp. 88-98.

1958a —Kinship and social organization of the Yaruma and Guajibo. *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, nº 1, pp. 51-60.

1958b —Mitos de los indios Yaruma. *Antropológica*, nº 5, pp. 58-67. Caracas.

1959a —Zur Kenntnis der Yaruma. *Suplemento nº 1, Antropológica*. Caracas.

1959b —Aspectos sociales de la cultura Panare. *Antropológica*, nº 7, pp. 47-62. Caracas.

1959c —Zur Sozialstruktur der Parenjano. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 84, Heft 1, pp. 81-87.

1959d —Puertos del sexto. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XIX, nº 54, pp. 161-175. Caracas.

1960a —Die Warrau. MS. Caracas.

1960b —Nachrichten über die Caripuna. *Festschrift M. Heydrich*, pp. 508-521. Colonia.

1960c —El antiguo dal sinonimo antiguano Diego. Caracas. (Cf. Layrisse, Wilbert).

1961a —Unos indios Maci en Venezuela. MS. Caracas.

1961b —Notes on a Sanumá vocabulary. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. (En prensa). Paris.

WILLIAMS, Llewelyn

1941 —The Cauca valley and its forests. *Geographical Review*, vol. 31, pp. 414-429.

ZERRIES, Otto

1954a —Wild- und Buschgeister in Südamerika. Wiesbaden.

1954b —Los indios Guaica y su situación cultural. *Boletín Indigenista Venezolano*, vol. II, nos. 1-4, pp. 61-76. Caracas.

1955a —Some aspects of Waica culture. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, 1954, pp. 73-88. São Paulo.

1955b —Das Lanka-Fest der Waika-Indianer. *Die Umschau*, año 55, vol. 21, pp. 662-665. Frankfurt.

1956a —Verlauf und vorläufige Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1954, 55 nach Süd-Venezuela. *Paideuma*, vol. VI, Heft 3. Frankfurt-Wiesbaden.

1956b —Beiträge zur Ethnographie der Guahibo-Indianer des Territorio Amazonas, Venezuela. *Paideuma*, vol. VI, Heft 4. Frankfurt-Wiesbaden.

1956c —Zur Frage der ursprünglichen Wirtschaftsform der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela). (Ergebnisse einer völkerkundlichen Forschungsreise 1954/55). *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, vol. 4, nº 2, pp. 148-156. Viena.

1958a —Einige völkerkundliche Notizen über die Peinave Indianer. *Paul Rivet, Octogenario Dicta*, vol. 2, pp. 585-598. Idem.

1958b —Die Vorstellungen der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela) über die menschliche Seele. *Proceedings 32. International Congress of Americanists*, pp. 105-113. Copenhagen.

1958c —Schöpfung und Urzeit im Denken der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela). *Proceedings 32. International Congress of Americanists*, pp. 288-288. Copenhagen.

1959 —Beiträge zur Anthropologie der Waika- und Shiriana-Indianer im Grenzgebiet zwischen Venezuela und Brasilien. *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*, vol. 50, pp. 31-41. Stuttgart.

4: Wilbert SQ18 Yanoama

[P.265]
[P.264 is blank]

INDICE

	Página
Agradecimiento	7
Prefacio	9
Introducción	11
Los Panare	21
Los Piaroa	45
Los Guahibo	75
Los Piapoco	89
Los Puinave	101
Los Curipaco	115
Los Yaburana	125
Los Makiritare	161
Los Sanema	177
Glosa final	237
Obras consultadas	247